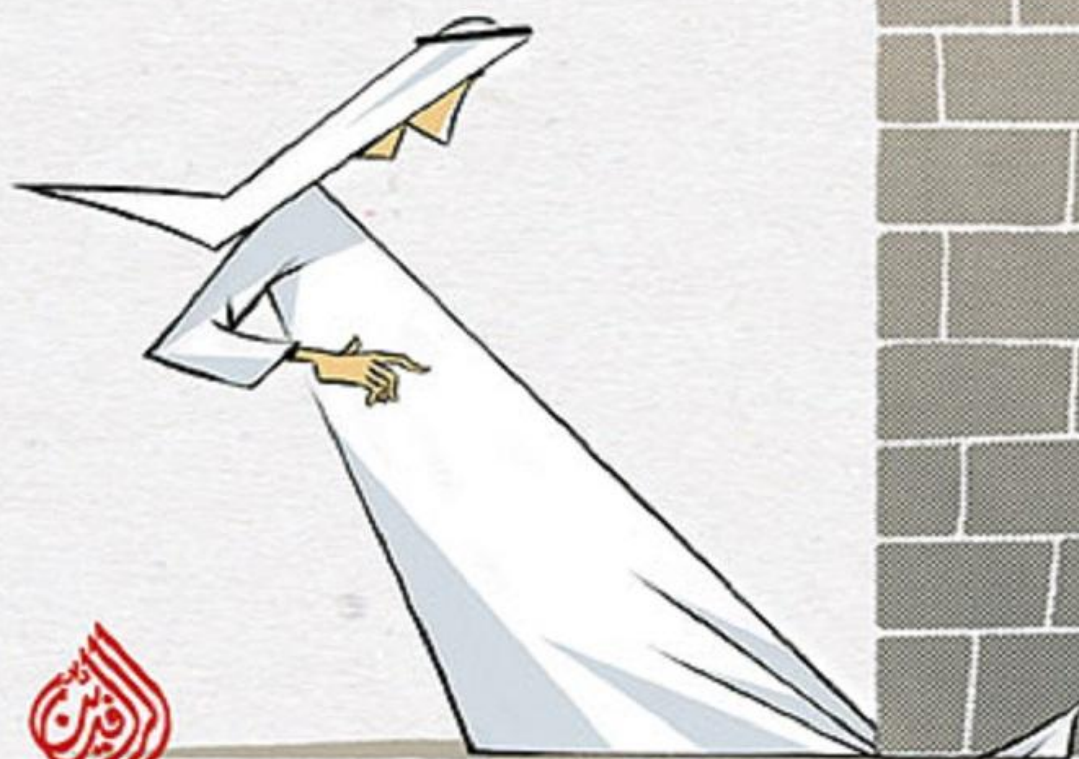


حسن مدن

حداثة ظهرها إلى الجدار

قراءات في التحوّلات الثقافية
في مجتمعات الخليج والجزيرة العربية



حدّاة ظهرها إلى الجدار

حدّاة ظهرها إلى الجدار

قراءات في التحوّلات الثقافية
في مجتمعات الخليج والجزيرة العربية

حسن مَدَن



www.daralrafidain.com

حدّاة ظهرها إلى الجدار

قراءات في التحوّلات الثقافية في مجتمعات الخليج والجزيرة العربية

حسن مَدَن

Modernism with its Back to the Wall

By Hassan Madan

الطبعة الأولى: أكتوبر - تشرين الأول، 2021 (1000 نسخة)

الطبعة الثانية: أغسطس - آب، 2022 (1000 نسخة)

Copyrights@Dar Al-Rafidain2021

All Rights Reserved/ جميع حقوق محفوظة

حقوق النشر لحزب الإبداع، لجميع الطبعات المتعددة والمختلفة. يحظر سرقة النصوص، وإعلاق
الكتاب بأية وسيلة. شكراً جزيلاً لك لقراءته. نسخة أصلية من هذا الكتاب وأحترامه حقوق
الكاتب من خلال امتلاكه من إعادة إنتاجه أو نسخه أو تصويره أو توزيعه أو أي من أجزائه بأي
شكل من الأشكال دون إذن. إن كنت تدعم الكتاب والمترجمين واسمح للقارئ أن يستمر بوقته
جميع القراء بالكتاب.



بغداد - العراق / شارع المتنبي عمارة الكاظمي

تلفون: +9647811005860 / +9647714440520

info@daralrafidain.com

daralrafidain

daralrafidain@yahoo.com

Daralrafidain

www.daralrafidain.com

@daralrafidain

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 9922 - 643 - 68 - 7

أهداء

إلى ذكرى

أحمد راشد ثاني وخالد البسام

«إذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره وكأنّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث».

ابن خلدون

«القديم يُختَصَر، والجديد لا يستطيع أن يُولد».

غرامشي

«هذه المنطقة لا تأتيها الرّياح، ولكن إن أتنّها تكن قويّة».

مقولة للبحارة العرب في الخليج

«البدويّ لا يقرأ.. البدويّ يحفظ».

من شهادة لأحمد بودهمان - الحياة 17/1/2005

مقدمة

انشغالي بالتحوّلات الثقافية في منطقة الخليج العربية ليس جديداً، فقد كتبت حول ذلك بعض أوراق العمل، وعشرات المقالات، وبين إصداراتي الأولى كتاب: (الثقافة في الخليج: أسئلة برسم المستقبل) الصادر عن اتحاد كتاب وأدباء الإمارات عام 2000 والذي حوى مجموعة من الأبحاث وأوراق العمل تتصل بالموضوع، سبق أن قدّمتها في ملتقيات ومنتديات ثقافية في بلدان ومُدن مختلفة، وخاصة في الشارقة، المدينة التي كان لإقامتي فيها عشر سنوات متواصلة عاملاً في دائرتها الثقافية أكبر الأثر في توسيع نظرتي للشأن الثقافي الخليجي، ورؤية المشتركات بين بلدان المنطقة في هذا المجال، إذ كنت قبل ذلك أركّز فقط على الشأن الثقافي في وطني البحرين، كما فعلت في البحث الذي تناولت فيه «العلاقة بين التطوّر الاجتماعي والحركة الثقافية في البحرين»، حتّى إنني حين تناولت كتاب أمين الريحاني (ملوك العرب) في ورقة نشرتها في منتصف ثمانينيات القرن الماضي، حصرتها في ما كتبه الريحاني عن البحرين.

فكرة هذا الكتاب انبثقت في ذهني أول مرّة بعد مشاركتي في منتدى أقامته مؤسسة سلطان بن علي العويس في دبي في ذكرى ميلاد الدكتور طه حسين، حيث قدّمت فيه ورقة بعنوان (طه حسين وجزيرة العرب) شكّلت نواةً للفصل الأول في الكتاب، بعد إغنائها وتطويرها وتعزيزها بمراجع إضافية وضبط وتدقيق بعض الأحكام فيها. وكان حديث طه حسين عمّا عانتها الجزيرة العربية من عزلة، بعد انتقال مركز الدولة العربية الإسلامية إلى أقاليم جديدة فتحها العرب، هو الذي جعلني أتنبّه إلى أنّ أطراف الجزيرة العربية – وأعني بها خاصّة شاطئها الشرقي وبقية إمارات الخليج العربي – عانت هي الأخرى من عزلة لها أسباب مختلفة في سياقها التاريخي، عن تلك التي قصدها طه حسين عند حديثه عن قلب الجزيرة العربية.

منطلقًا من هذه الفكرة حاولتُ أن أبحث في أسباب ذلك، وأتتبع الجهود التي بذلتها أجيال من النّخب المتعلّمة والمثقّفة الحديثة - خاصّة أجيالها الأولى - لكسر عزلة المنطقة عن محيطها العربيّ، والانفتاح على الحداثة والثّقافات الجديدة، محاولًا - قدر الإمكان - تقديم ما يشبه اللوحة البانورامية للتّحوّلات الثّقافيّة في بلدان المنطقة، بالارتباط بالتّحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة التي مرّت بها.

وإذا كان وقوع البلدان العربيّة - أو الكثير منها - في المشرق والمغرب على حدّ سواء على البحر الأبيض المتوسط جعل أعين النّخب المتعلّمة والمتفتّحة الأولى فيها تتّجه نحو الضّفة الأخرى من المتوسط، أي نحو أوروبا، لتنهل من علومها وأفكارها وتتأثّر بنهضتها، فإنّ الهند لعبت مثل هذا الدور بالنّسبة إلى النّخب الثّقافيّة الأولى في بلدان الخليج والجزيرة العربيّة، ليس لأنّها أتاحَت لهم تعرّف ثقافة وحضارة بلدٍ آخر مختلف، وإنّما لأنّ وجودهم فيها يَسّر لهم مدّ جسور التّواصل مع نظرائهم في البلدان العربيّة، وفتح لهم التّوافذ على جديد الثّقافة العربيّة من خلال إطلاعهم على الدّوريّات الصّادرة في مصر وبلاد الشّام والعراق، ما حملنا على تخصيص فصل في الكتاب سلّطنا فيه الصّوء على حياة وعطاء بعض أهل الثّقافة والفنّ ممّن عاشوا، فتراتٍ من حياتهم، في الهند، ومحاولة تعرّف ما أكسبته إياهم إقامتهم فيها، لنجد أنّ إضاءة ذلك يسعفنا أكثر في تعرّف جوانبٍ من تاريخنا الثّقافيّ، ومصادر التأثير فيه، بل إنّّه لا يمكن تعرّف هذا التاريخ دون الوقوف عند هذه المحطة بالذات، التي بتغطيتها نغطي صفحات مهمّة منه.

ولم أرد لهذا الكتاب أن يكون تأريخًا للثقافة في الخليج والجزيرة العربيّة بقدر ما هو وقوف عند محطّات اعتبرها فاصلة في هذا التّاريخ، حيث حاولت قدر الإمكان ألا أغرق في التّفاصيل التّاريخيّة، فذلك فوق طاقتي أولاً - فضلًا عن أنّه لم يكن الغاية من الكتاب - ومع ذلك لم يكن بالإمكان بسط الموضوع الذي أنا بصددّه دون شيء من الاستعراض التّاريخيّ الصّوريّ، ولكنّ تظّل الحال أن الكتاب لم يسعَ إلى الإحاطة بكلّ التّفاصيل التّاريخيّة، خاصّة وأنّ هذا التّاريخ الثّقافيّ جرى تناوله من قبل باحثين مختلفين من أبناء

المنطقة، أو من البلدان العربيّة، أو حتّى من الرّحالة والباحثين الأجانب الذين زاروا المنطقة في مراحل مختلفة، واستفدت من الكثير منها وأنا أعدّ مادّة الكتاب.

ولم يكن لهذا الكتاب أن يتمّ بدون المساعدة الكبيرة التي لم يبخل بها عليّ عدد من الأصدقاء من مختلف بلدان الخليج الذين كانوا لي عوناً، سواء بتزويدي ببعض المراجع والمصادر، أو بإرشادي إلى بعضها الآخر، أو بالتّكرّم بإبداء الملاحظات أو اقتراح الإضافات إلى بعض أجزاء الكتاب التي اطلّعوا عليها، فلهم جميعاً كل الشّكر والامتنان.

ثم إنني أوجه الشّكر الخاص إلى كلّ من الصديقة دينا الأمير على مساعدتها الكبيرة في تنسيق وتنضيد أجزاء كثيرة من الكتاب طوال فترة عملي عليه، وإلى الصديقة الأدبية أمل المشايخ على تفضّلها بتدقيق الكتاب لغويّاً.

وأخيراً أشكر الفنان الصديق خالد الهاشمي الذي شرفني بتصميم غلاف الكتاب.

وغنيّ عن القول إنني وحدي أتحمل مسؤوليّة أيّ نقص أو قصور في الكتاب.

المؤلف

يوليو/تموز 2021

مدخل

نحن ومخاضات الحداثة

(1)

في الغالب يجري التّاريخ لظهور الحداثة على المستوى العالميّ بظهور المجتمع البرجوازيّ الغربيّ الحديث في إطار ما يُعرف بالثّهوة الأوروبّيّة التي مكّنت المجتمعات المتطوّرة صناعيًّا من تحقيق مستويات غير مسبّقة من التّطوّرات. ومع تشكّل الظّاهرة الكولونياليّة التي تجلّت في غزو البلدان الأخرى والسّيطرة عليها واستغلال ثرواتها بما يخدم أغراض التّنمية والتّطوّر الاقتصاديّ في البلدان الغازية، أمكن - موضوعيًّا - لرياح الحداثة أن تهبّ على البلدان التي أخضعت للهيمنة الغربيّة، ما أصابها بما جرى التّعارف على وصفه بـ(صدمة الحداثة)، لأنّها أدّت إلى خلخلة في جميع مستويات الحياة، وبِنسب وتجليّات مختلفة، ما أدّى أيضًا في نهاية المطاف إلى طرح سؤال الحداثة بكلّ ما هو عليه من تشعّبات وتعقيدات في هذه المجتمعات، أخذًا بعين الاعتبار تصادمها مع ما هو موروث ومستقرّ من العادات والتّقاليد والقيم. (1)

يمكن اختزال الحداثة إلى عنصرين رئيسيين: الحداثة الماديّة، وتعني التّحسينات التي تلحق الإطار الخارجيّ للوجود الإنسانيّ. والحداثة الفكريّة، وتعني الرّؤية والمناهج والمواقف الذّهنيّة التي تهبّ تعقّلًا يزداد تطابقه بالتّدرّج مع الواقع. (2) ولأنّ الحداثة منظومة متكاملة، لا تنحصر في حقل بعينه وإنّما تشمل مختلف الحقول، فإنّ لها مظهرات في هذه الحقول كافة، وطبيعيّ أن يكون المظهر الاقتصاديّ هو الأقوى والأخسَم، فأبى تغيير في علاقات الإنتاج باتّجاه التّحديث ينجم عنه اصطفااف جديد في البنى الاجتماعيّة والطّبقيّة، وقد يسفر عن اختفاء أو اضمحلال طبقات وتكوينات، وظهور طبقات وتكوينات

جديدة أكثر قابلية لتمثل فكرة الحداثة، فالمكننة والتصنيع والتقنيات الجديدة مثلاً تخلق جيلاً جديداً أقرب إلى هذه الفكرة وأكثر قبولاً لها.

لا بدّ للتغيرات الاقتصادية إلا وأن تترك أثرها في حقل السياسة، فطبيعة التنظيم الاقتصادي الحديث الذي فرضته علاقات الإنتاج الرأسمالية يدفع بفكرة المشاركة السياسية وتحديث البنى السياسية والإدارية لتكون أكثر مرونة في استيعاب ما هو جديد اقتصادياً، وقد لا يبلغ التحديث السياسي ما هو منشود في تأمين المشاركة الشعبية وإطلاق الحريات العامة، لكنه بالتأكيد يضع مقدمات لذلك، تحتاج لعمل طويل وصبور ودؤوب لتبلغ هذا المنشود، وتتبدى بعض هذه المقدمات في تقوية بنية الدولة الحديثة، وتحديث أجهزتها، لتغدو أكثر مركزية، وأقدر على استيعاب البنى التقليدية في بنيتها واحتوائها وتحبيدها ما أمكن، خاصة مع إصدار التشريعات والقوانين والنظم الإدارية غير المعروفة سابقاً، فتكف العادات والأعراف الموروثة عن أن تكون هي الحكم الوحيد في إدارة وتسيير شؤون المجتمع.

وينجم عن هذا ما يوصف بالحداثة المجتمعية، ويشمل هذا ضمن ما يشمل الموقف من حقوق المرأة ومشاركتها في الحياة، وتوفير سبل التعليم أمامها، ليغدو لها - شيئاً فشيئاً - ما للرجل من حقوق، أو للدقة بعضها في ظروف المجتمعات الشرقية التي تظل المحافظة فيها قوية، ومالكة للقدرة على التحايل على فكرة الحداثة، فهي وإن كانت أعجز عن تفادي تأثيراتها، لكنها تملك من المصدات ما يضعف تأثير رياح هذه الحداثة من أن تطال كل مرتكزات المحافظة، ولهذا السبب بالذات فإن «أبطأ مستويات الحداثة هي الحداثة الفكرية».(3)

(2)

كأي منطقة في العالم، لم يكن بوسع العالم العربي ألا يشهد مخاضات الحداثة، تحت تأثير العامل الموضوعي أولاً متمثلاً - بدرجة أولى وأساسية - في التحولات الاجتماعية

والسياسية والثقافية الداخلية، وثانيًا تحت تأثير رياح الحداثة القادمة من الضفة الأخرى للبحر الأبيض المتوسط، الضفة الأوروبية، ويربط الكثير من الباحثين والمؤرخين العرب ما اصطلح على تسميته بـ(النهضة العربية)، وهو التعبير الأكثر تداولًا قياسًا إلى تعبير الحداثة، وإن كان الجوهر في حالنا هذه واحدًا - أقول إنهم يربطونه بالحملة الفرنسية على مصر وفلسطين التي امتدت زهاء ثلاث سنوات (1798 - 1801)، وأتى نابليون مصر من فرنسا التي أنهت ثورتها في العام 1789 الاستبداد الملكي وسطوة الكنيسة، وفتحت آفاق التنوير والعلم، مصطحبًا معه في حملته عددًا من العلماء والفنانين والباحثين لاستكشاف مصر وحضارتها، ومنذ ذلك الحين «بدأت البضائع والجاليات والأفكار والمفاهيم الغربية تتدفق شيئًا فشيئًا إلى العديد من البلدان العربية». (4) ويرى بعض هؤلاء - أعني الباحثين والمؤرخين - أن الهزة المجتمعية والفكرية التي خلفها الغزو (الفرنسي) «كانت من القوة والشدة بحيث إنها استطاعت أن تحدث في النظامين الاجتماعي والفكري معًا خدوشًا غائرة ودائمة، وهو ما يعني أيضًا أن الحملة كانت رمزًا تُرجمَ بكيفيات متباينة في وعي كل من الحكام والمثقفين، والرمز بالنسبة إلى كل من الطرفين دليل على العجز وعلامة على سوء الأحوال وحكم بوجوب الإصلاح. (5)

بيد أن الإصلاح لم يكن «يحمل معنى واحدًا بالنسبة إلى السلطات والرعية، أو لمن يتكلم باسمها من فقهاء تقليديين أو مثقفين جدد، فبالنسبة إلى الأولى يعني الإصلاح تقوية السلطة التي يتمتع بها متذرعًا بلوازم مكافحة الأعداء، فيبدأ بتدريب الجيش وتسليحه بكيفية عصرية»، (6) وهذا ما جعل الحركة التي تُعرف في كتب التاريخ باسم الإصلاح أو سياسة التنظيمات تهدف أساسًا إلى تقوية الدولة إزاء تحديات الدولة الأوروبية الاستعمارية. (7)

لكن ليس كل المؤرخين والباحثين العرب يتفقون على أن حملة نابليون على مصر هي بداية النهضة العربية - أو هي من أطلق شرارتها - باعتبارها صدمة نبّهت العرب إلى تخلفهم بالمقارنة إلى محتليهم، فبعض هؤلاء يرون أن العلاقة بين الغرب الأوروبي والشرق العربي الإسلامي لم تنقطع أبدًا في أي يوم، وأنها «كانت متواصلة بأشكالها السلبية

والإيجابية حروبًا وتبادلًا تجاريًا ومعاهدات وسلامًا، وكانت علاقة السلطنة العثمانية مع فرنسا بالذات متينة جدًا، وكانت لملوك فرنسا دون ملوك أوروبا كلها امتيازات تجارية وسياسية وثقافية»، (8) ثم إن الكثير من الوقائع التاريخية تؤكد أن النهضة بدأت في الإمبراطورية العثمانية، وفي تركيا بالذات منذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703 - 1730)، وخليفته السلطان محمود الأول (1730 - 1745)، واكتسبت زمن السلطان سليم الثالث (1798 - 1807) زخمًا وقوة كبيرين، حين تسلّلت إلى تيار الفكر في أرضه مبادئ الثورة الفرنسية، وعمل هو من جانبه على تشكيل لجنة (النظام الجديد) بهدف إدخال إصلاحات على الأسطول العثماني، وذلك بإنشاء مدارس حربية، فضلًا عن إرسال بعثات إلى فرنسا. (9)

أكثر من ذلك يذهب فؤاد زكريا إلى نفي القطيعة - تاريخيًا - بين الثقافتين العربية والغربية، ويرى أن مثل هذه القطيعة - أو التضاد كما يسميه - يصحّ على ما بين الغرب وبلاد الشرق الأقصى مثل اليابان التي ظلت منعزلة عن كل المؤثرات الغربية انعزالًا تامًا حتى القرن التاسع عشر، حتى تحوّلت - منذ فترة لا تزيد كثيرًا على مئة عام - إلى بلد يقتبس الأساليب الغربية في كثير من مظاهر حياته، أمّا فيما يتّصل بعلاقتنا كعرب مع الغرب، فيدعو زكريا إلى التخلّي عن الموقف الذي نعتقد فيه بوجود ثنائية حضارية قاطعة، لأنّ تراثنا متداخل مع تاريخهم، وماضينا أثر في حاضرهم، وأنّ نكفّ عن المفاضلة بين أيّ المنهجين أفضل وأجدي: التمسك بتراثنا أو مسaire الحضارة الغربية. (10)

بل إنّ هناك من رأى أنّ إقران بداية النهضة العربية بحملة نابليون ينطوي على إغفال لطبيعتها الاستعمارية، وتزيين صورتها، فهذه الحملة - من وجهة نظرهم - كانت واحدة من المحطات السلبية في العلاقة بين الغرب والشرق العربي الإسلامي، وكانت بداية عهد من الفتوحات العسكرية والاقتصادية باتّجاه البلدان العربية التي ستقع واحدة بعد الأخرى تحت سيطرة الدول الأوروبية (فرنسا أولًا ثمّ بريطانيا ثمّ إيطاليا وإسبانيا) خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأنّ محاولة تصوير حملة نابليون على أنّها محاولة لتصدير أفكار الثورة الفرنسية إلى الخارج، وإلى مصر بالذات، يخرجها عن السياق

الحقيقي لأهدافها السياسية الواقعية، والمتصلة بالتنافس والمواجهة التجارية بين فرنسا وبريطانيا، وخاصة لجهة السيطرة على طريق التجارة مع الهند.(11)

لكن حتى من يذهبون إلى هذا الرأي لا يرفضون حقيقة أن الحملة الفرنسية كانت حدثاً له تفاعلاته الحضارية والفكرية بين صفتي المتوسط، والحديث عن مثل هذه التفاعلات لم يقتصر على كتاب أو بحثة فرنسيين يمجدون نابليون وفتوحاته بل إنه يشمل الكتاب والبحثة العرب من الذين كتبوا وبحثوا في النهضة،(12) وتواصل الاحتكاك مع الغرب في النصف الأول من القرن التاسع عشر وذلك بتجربة محمد علي باشا (1805 - 1849) في تحديث مصر، وإيفاد البعثات إلى أوروبا، وانتشار المطابع والمجلات والجرائد، وكذلك المدارس التي ساهمت في إرسائها بمنطقة الشرق الأدنى الإرساليات الأجنبية، وبذلك توقفت للعالم العربي بعد ثلاثة قرون من الانغلاق والانكماش أسباب التفتح على الحضارة الغربية الحديثة، لا سيما على مبادئ الثورة الفرنسية والفكرة القومية الليبرالية، وقد اصطدمت هذه الأفكار والمفاهيم الحديثة بالإطار الديني الذي كان حتى ذلك الحين يطبع المجتمعات العربية الإسلامية في جميع جوانبها، أي في السياسة والتشريع والتعليم، وبالتالي في الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية، وأسفر هذا التصادم عن بروز نظم جديدة في بعض البلدان العربية حاولت التوفيق بين المبادئ الإسلامية والأفكار الغربية، وستزداد حركة النهضة إلحاحاً مع استفحال تدخل أوروبا الغربية في الشؤون العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.(13)

يعزز هذا الرأي حقيقة أن الحملة الفرنسية لم تترك بعد انسحابها أية آثار مجدية، فلم يبق في مصر أي عالم فرنسي، أو أية معدّات أو مطابع، وإثما كان محمد علي باشا هو من استقدم بعد ذلك من احتاج إليهم في تأسيس دولته العصرية من الخبراء الفرنسيين،(14) وإذا كان هذا التحديد لبداية النهضة يؤكد على العامل الذاتي في الوعي بضرورة قيامها، لكنه لا ينفي أهمية الدور الذي لعبته حملة نابليون على مصر في إيقاظ العرب إلى البون الكبير بين ما هم عليه وما عليه الغرب. بيد أن هذا التأثير الخارجي ما كان ليحرك العرب

لولا استعدادهم الدّاخلِيّ للّهوض، ومهما يكن من أمر فإنّ التّهضة لم تشهد تكريسًا عمليًا لها إلا بعد أن تقلّد محمد علي عرش مصر. (15)

ويمكن القول إنّ العقل العربيّ بدأ بطرح إشكاليّة التّهضة عبر ممثّلها الأوّل رفاعه الطّهطاويّ، العائد من بعثة علميّة إلى فرنسا استمرّت سبع سنوات، لينادي بنشر التّعليم وفتح المدارس، وبخاصّة في القرى والأرياف، ويطالب بتعليم البنات وتحرّر المرأة، ووجدت أطروحاته امتدادًا لها في كتابات وآراء قاسم أمين ومحمد عبده وجمال الدّين الأفغانيّ وعلي عبد الرّازق، واللبنانيّين فرح أنطون وشبلي شميل وعبد الرحمن الكواكبي الآتي من حلب السّوريّة، وصولًا إلى طه حسين.

في تسعينيّات القرن الثّاسع عشر سافر الشّيخ رفاعه الطّهطاويّ إمامًا لأوّل بعثة يرسلها محمد علي باشا، وقضى هناك بضع سنوات تجاوز خلالها مهمّته فتعلّم ودرس، وحاول أن يفهم هذا العالم الجديد بعمق وعاد من غربته بكتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، ومعنى الإبريز - حسب قواميس اللغة - الذهب الخالص، ويُقال: ذهب إبريز، والقطعة منه إبريزة - وإلى رفاعه الطّهطاويّ يعود الفضل في جعل هذه المفردة حاضرة، حين اختارها في عنوان كتابه هذا، الذي يمكن أن نُعده النّافذة العربيّة الأولى على الفكر الأوروبيّ الحديث، وأحد الكتب المؤسّسة لفكر التّهضة العربيّة، بل لعلّه أهمّها.

حمل الكتاب على غلافه عُنوانين - لا عنوانًا واحدًا - فالى جانب العنوان الذي اشتهر به الكتاب، أيّ (تخليص الإبريز في تخليص باريز)، فإنّ له عنوانًا ثانيًا هو: (الديوان النّفيس في إيوان باريس). ونحن ممثّنون - خاصّة - للشّاعر والأديب والمترجم السّوريّ علي كنعان الذي ضمّن العنوانين على غلاف طبعة الكتاب التي صدرت في عام 2002، عن دار السّويدي في أبو ظبي، والمؤسّسة العربيّة للنّشر في بيروت، (16) التي قدّم لها كنعان تقديمًا ثريًا، وفيها توقّف عند العنوانين.

لاحظ كنعان أنّ الطّهطاوي أخذ في اختيار عنواني كتابه بالسّجع الشّائع في ذلك العصر، بصفته ضربًا من «الرّخارف اللفظيّة والمحسنات البديعيّة»، وهما يشقّان عن الثّقافة

الشَّعْرِيَّةُ للمؤلف، ففي اختياره لمفردة (الدَّيَّوان) إحالة على العبارة الشهيرة: «الشَّعْر ديوان العرب»، فيما بدا الطَّهطاوي في اختياره لمفردة (إيوان) متأثراً بقصيدة البحري في وصف إيوان كسرى، فاستعارها وقرَّنها بباريس.

اختار كنعان أن يعيد ترتيب العنوانين، فلم يجعل من (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الأوَّل على ما فعل الطَّهطاوي نفسه، وإنَّما وضع العنوان الثاني أوَّل، وفعل كنعان ذلك لأنَّه يرى أنَّ للشَّعر الأهمِّيَّة الكبرى عند المؤلِّف، وأنَّ كون كلمة (باريز) أكثر شيوعاً من كلمة باريس يومها، هو ما حمل الطَّهطاوي على أن يقدِّم العنوان الذي وردت فيه المفردة.

أيَّا كان الأمر، يبقى أنَّ في (تخليص الإبريز) الكلمة الفصل، فرفاعة الطَّهطاوي أراد القول إنَّ ما يقدِّمه في الكتاب هو انتقاء ما يراه مناسباً للمصريين، وللعرب عامَّة، ممَّا وجدته وعاشه في باريس، فهو لا يريد نقل (النموذج الباريسي)، أو الفرنسي، بحذافيره إلى بلده، وإنَّما انتقاء الإبريز - الدَّهب الصَّافي الخالص منه - فهو الذي سيفيدنا في نهضتنا.

ألا يصحَّ النَّظر إلى تراثنا نفسه بالمنظور نفسه الذي نظر به الطَّهطاوي إلى ما رآه في باريس؟ نزع من الرَّجل قام بذلك فعلاً، فهو إذ استخلص الإبريز الباريسي، كان يدعونا أيضاً إلى استخلاص الإبريز من ثقافتنا وتراثنا وسلوكنا، ونبذ كلَّ ما هو زائف وسطحي ومعيق لنهضتنا.

يرى سعد الله ونوس أنَّ عمل الطَّهطاوي لم يكن شذرات متفرقة ينثرها عفو الخاطر وما كان مقولات انتقائية من هنا وهناك ثمَّ حاول تنسيقها في أضمومة فكريَّة ملفقة، بل كان مشروعاً متكاملًا للتَّمدن يشمل السَّياسة والاجتماع والاقتصاد والثَّقافة، (17) ولهذا استحقَّ بالفعل أن يسمَّيه لويس عوض «المفكر العملاق الذي وضع أساس الفكر المصري الحديث والثَّقافة المصريَّة الحديثة». (18)

على الرغم من أهمية تراث التهضة العربية، تبقى الحادثة التي داهمتنا فجأة، برأي بحّاة عرب كثيرين، «حادثة برّانية، وليست جَوَانِيَّة»، لأنّها لم تنشأ في تربتنا العربيّة، حتّى وإن كانت الحضارة العربيّة في أوج ازدهارها إلى حدود القرن العاشر الميلادي قد ساهمت في الإعداد لها، بل هي حادثة دخلت مع الاستعمار. وهي ثانيًا حادثة عنيفة في طريقة حلولها وحصولها، وفي الفعل التفكيكي الذي مارسته على كلّ البنيات الاجتماعية والفكرية التقليدية، محدثةً شروخًا في الوعي والذاكرة واللغة والخيال وطرائق الإدراك. وهي ثالثًا حادثة يُخلط فيها بشكل رفيع التحرّر بالسيطرة، فهي تحرّر من ثقل التراث، لكنها تعود لتلتفّ على هذه الحرية بأشكال وأساليب لتكيّفه وتشرطه وتشدّب أبعاده النقدية مُبقيةً على بُعد الامتثال.(19)

وغالبًا ما يجد التقليد نفسه ممزّقًا بين ضرورتين: ضرورة التعامل مع الحادثة والقبول الجزئيّ بها، لأنّ أيّ رفض لها هو رفض للواقع والتاريخ والتّقدم، وضرورة تكييفها للاستفادة من تقنيّاتها ومنتجاتها الاقتصادية ونظمها السياسيّة مع رفض لبنيتها الفوقيّة الثقافيّة، بل إنّ التقليد يتلبّس أحيانًا بعض لبّوس الحادثة ليتمكّن من الاستمرار، بينما تتطوّر الحادثة في التقليد حتّى تتمكّن من النفاذ. فكلّ منها يحاول احتواء الآخر.(20)

ولعلنا نجد مصداقًا لهذا في ما رآه الإمام محمد عبده من أن الخروج من الهوة السحيقة لن يتم إلا بسلوك سبيل التمدّن الذي يجب أن يمرّ عبر طريق الدّين بواسطة الاجتهاد، إذ «لا بدّ أن ينتهي أمر العالم إلى تأخي الدّين والعلم على سنّة القرآن والذكر الحكيم».(21)

يمكن للتفريق الصّوري بين الحادثة والتّحديث أن يكون عونًا في قراءة هذا التناقض أو الصّراع، أو «مخاتلة» التقليد للحادثة بغية تعطيل فعلها، وعلى سبيل المثال فإنّ محمد أركون، حين سعى إلى أن يبحث عن جذور الأزمة في وطنه الأمّ الجزائر التي هي أزمة ذات طابع سياسيّ حادّ لم يقف عند حيّزها الرّاهن الذي نراه في توازنات القوى السياسيّة، وإنّما ذهب إلى العمق، متسلّحًا بمقدار من التّجريد تقتضيه المعالجة الفكرية الفلسفيّة التي لا تقف عند حدود المرئيّ وإنّما تسعى إلى رؤية ما وراءه، لذا فإنّه رأى أنّ الصّراع في الجزائر لا يدور بين الإسلاميين وخصومهم، ولا بين الحادثة والتّراث، ولا بين التّمسك

بالإسلام أو الابتعاد عنه، كما تشي بذلك عناوين الصّراع الدّمويّ الذي كلّف الجزائر في عشرينتها السّوداء هذه الخسارات والدّماء، وإنّما في إطار «التّناقض بين التّحديث والحداثة»، وهما في ما نرى مفردتان من اشتقاق لغويّ واحد، وأنّ غالبيتنا لا تفرّق بينهما، وترانا نستخدمهما في كتاباتنا وأحاديثنا كما لو كانا شيئاً واحداً.

عند أركون يتجاوز الأمر حدود التّفريق أو الالتباس اللغويّ، فهو يرى أنّ له علاقة بالمفاهيم والمقولات الفكرية بدرجة أساسية. فالحادثة هي موقف من الحياة ومن الطّواهر ومن الأشياء في ثباتها وتحولها، ولهذا السّبب فالحادثة ليست المعاصرة، لأنّه قد يعاصرنا أناس لا علاقة لهم بالحداثة أو العصر وينتسبون روحياً وذهنياً إلى مراحل سابقة، بينما توجد في العصور السّابقة شخصيات أكثر حداثة من أشدّ دعاة الحداثة اليوم، أناس عاشوا قبل آلاف السّنين أو قبل مئات السّنين، ويعطي أمثلة على ذلك: أرسطو والجاحظ والتّوحيديّ وأبو العلاء المعريّ.

أمّا التّحديث فليس أكثر من إدخال التّقنية والمخترعات الحديثة وسواها من وسائل الاستهلاك وإجراء تغيير شكليّ فوقانيّ، لا يرافقه أيّ تغيير جذريّ في الموقف من الكون والعالم، وبالتالي فنحن جميعاً – ومن دون استثناء – ننتعم بنتائج الحداثة وثمارها حتّى لو كان بعض منّا يشتمها ليلاً ونهاراً، ولكنّه يهرب من جوهرها ونخشاه ولا نقترّب منه، على الرغم من أنّه يستخدم هذه الثّمار الحديثة في ترويج أفكار قديمة وإعادة تسويقها على نطاق غير مسبوق، بفضل هذه الثّمار ذاتها.

مجتمعاتنا كشفت وتكشف أكثر فأكثر عن أنّها ما زالت بعيدة عن الحداثة العقلية التي لم تنتكس في بلداننا، لأنّنا لم نجربها وإنّما جربنا شكلاً سطحياً من التّحديث انتهى إلى النّهايات المعروفة، وهي نهايات تشكّل مقدّمات للمزيد من التّشظّي في هذه المجتمعات التي يريد القائمون عليها استمرار إقامتهم في الماضي، ولكن بتوظيف نعم الحداثة التي لا تُحصى في تأييد هذا الماضي، والحيلولة دون الخروج منه.

مثل أركون رأى جابر عصفور أن «التحديث هو الوجه الذي ينصرف إلى تغيير أدوات الإنتاج المادية في المجتمع، وتثوير علاقاته، بما يكافئ الحلم الإنساني بالانتقال من أسر الضرورة إلى عالم الحرية الذي لا يكف عن التجدد، بالمعنى الذي يجعل من التفكير العلمي المضاد للخرافة موازياً لمنطق الوعي الصّدي المناقض للتّباع» (22).

وفي محاولة منه لجلي اللبس بين الحداثة والتّحديث استشهد جابر عصفور بأثر «الكتل الحديدية المتحرّكة التي أنهت العصر القديم لوادي العيون» في الجزء الأوّل: (التّيه)، من رواية عبد الرّحمن منيف (مدن الملح)، ليجد أنّها تحديث فجّر السّؤال: «هذه الكتل الحديدية الصّفراء هل يمكن لإنسان أن يقترب منها ويظلّ سالماً، وماذا تفعل وكيف تتصرّف؟ هذا العالم الجديد تتملّك الأحياء فيه مشاعر الصّغينة والتّزق والخوف، دون أن يدركوا أو يُقدروا بوضوح أي شيء يمكن أن يُحدّث» (23).

لكنّ عصفور، ربّما على خلاف رؤية أركون في تناوله للصّراع في الجزائر، يرى أنّ العلاقة بين التّحديث والحداثة هي علاقة تلازم بالضرورة، فالتّحديث المادي لا يمكن أن يتمّ دون أن يفضي إلى حداثة فكريّة، وفي الوقت نفسه فإنّ الحداثة تؤسّس المهاد الفكريّ للتّحديث وتدفعه إلى الأمام، وذلك بالمعنى الذي يجعل التّلازم بين الطّرفين تلازماً بين مجالين يتبادلان التّأثير والتّأثير ويتقاطعان ويتداخلان في غير حالة (24).

(4)

لا يمكن الحديث عن تاريخ الحداثة العربيّة دون الوقوف على الدّور التّنويري المهم الذي أدّته الحواضر/المدن العربيّة العريقة كالقاهرة وبيروت ودمشق وبغداد في صنع ميراث هذه الحداثة، حيث كان لمناخ الانفتاح وحرية النّشر دورهما في تعميم المؤلّفات والكتب الحاملة لأفكار الحداثة، وإصدار الدّوريّات التي كانت رافعة للمدارس الحديثة في الشّعور والنّقد وفي الفكر. فلا بدّ لدعوات الحداثة من حاضنة مكانية تنطلق منها، وليس أكثر من العواصم والمدن أهلاً لذلك، وكمثال يمكن العودة إلى كتاب الباحث كمال ديب عن (بيروت

والحادثة)، الذي تتبّع فيه الدور الذي أدّته بيروت كمُصهر مهمّ للحداثة العربيّة عامّة، لا اللبنانيّة وحدها، لذلك فإنّ حديثه لم يقتصر على عمالقة الإبداع في لبنان، وإنّما شمل أيضًا أولئك المبدعين العرب الذين عاشوا فيها، ومكثّتهم بيئتها المنفتحة من تقديم أفضل ما لديهم من طاقات في صوغ المشهد الفكريّ والثّقافيّ الحداثيّ العربيّ.

ولفهم انتكاسة الحداثة العربيّة علينا النّظر في طبيعة التّحوّلات التي جرت وتجري في البلدان العربيّة، وخاصّة التّحوّلات الدّيمغرافية التي شهدتها المدينة العربيّة في العقود الماضية، ولكي نقرب هذه الفكرة علينا أن نتذكّر أنّ مدينة القاهرة – كبرى المدن العربيّة وأهمّها – التي يبلغ عدد ساكنيها اليوم أكثر من عشرة ملايين نسمة، لم يزد عدد سكّانها في أوائل القرن العشرين على نصف مليون شخص، ولأنّ الأمور تؤخذ بنسبيّتها فإنّ ما يصحّ على القاهرة يصحّ على الإسكندريّة وعلى عواصم ومدن عربيّة أخرى، فمعدّلات النّموّ السّائدة أدّت إلى أنّ المدن الكبرى تنحو المنحى نفسه.

دراسات رصينة تذهب إلى أنّ ما يتراوح بين 70 % إلى 80 % من سكّان العالم العربيّ هم سكّان المدن، وإذا كانت هذه الزّيادة نتيجة لأزمة التّشكيلات السّابقة للرأسماليّة ما دفع قُدّمًا بدور العاصمة كمركز للنّشاط السّياسي والاقتصادي والإداريّ، وأدّى إلى تدهور الحرف التي تخصّصت بها بعض البلدات، وبالتالي هجرة أبنائها إلى العاصمة، فإنّ مؤسّسة الخدمة العسكريّة الإلزاميّة لعبت دورًا مهمًّا في «ترييف» المدينة، ذلك أنّ قوّة العمل الجديدة أخذت تمرّ بهذه المؤسّسة، وبعد أن تقضي فترة من حياتها في العاصمة أو المدينة فإنّ جزءًا كبيرًا منها يرفض العودة إلى خمول الرّيف بعد أن يألف حياة المدينة، حتّى وإن كانت هذه الأخيرة ستؤدّي إلى سحقه وتهميشه أيضًا.

صحيح أنّ المدينة حتّى من دون الهجرة من الرّيف إليها منقسمة اجتماعيًّا بين أقلّيّة مترفة وأكثرّيّة فقيرة، لكنّ «ترييف» المدينة من خلال النّازحين إليها أدّى إلى نشوء تمايز حادّ بين سكّان المدينة الأصليين والنّازحين إليها، والذين لم تكن هذه المدينة المأزومة أصلًا قادرة على أن تستوعبهم وتدمجهم في قطاعاتها الحديثة، فكان أن حوّلهم إلى

جيش من العاطلين السّافرين أو المقنعين، ونشأت - حول العواصم والمدن - أحزمة الفقر التي تفتقد الشّروط الدّنيا من الخدمات اللازمة للعيش.

في النتيجة نشأت حول العواصم مستوطنات وضع اليد، حيث يتكدّس المهاجرون من الرّيف الذين يظلّون يشعرون بالغربة في المدينة وسط ظروف سكنيّة ومعيشيّة صعبة، وستشكّل الأجيال الجديدة من أبناء أحزمة الفقر وقودًا للحركات الاحتجاجيّة الرّافضة، التي تفتقد برامج التّحديث الحقيقيّ، كونها نتاج مجتمعات غير مدينيّة في الأساس، وهي لن تنخرط في بناء مؤسّسات المجتمع المدنيّ الحديث، فهذه الأخيرة هي - في الأصل والجوهر - نتاج المدينة، وهي بمثابة الأطر أو الهياكل التي من خلالها تنظّم التّخب السياسيّة والثّقافيّة وسواها أنشطتها، وبالنّظر إلى أنّ المدينة باتت محاصرة بأحزمة الوافدين إليها، فإنّ تلك المؤسّسات ظلّت في حيّزها التّخبويّ المحدود، على الرغم من ما يتمتّع به القائمون عليها من وعي وخبرة، وإذا كانت هذه التّخب هي من أطلق شرارة التّغيير في البلدان العربيّة المعنيّة، فإنّها وجدت نفسها أقلّيّة وسط الطّوفان الشّعبيّ الغاضب الّتي من جذور غير مدينيّة، والذي وجد ملاذه في الأفكار والتّيارات المحافظة والمتطرّفة، لهشاشة وضعف البدائل الحديثة.

نجد في هذه الأطاريح وغيرها من أطاريح مشابهة مداخل ضروريّة تُعين في تعرّف أسباب الكثير من أوجه الخلل في مجتمعاتنا الحائرة بين ما ورثته من جينات في السّلوّك، وما هي مُجبرة على التّعامل معه بفعل جبروت الحداثة، فلا هي قادرة على التّخلّص من تلك الجينات والقطع مع السّلوّك الذي تأخذها إليه، ولا هي قادرة على أن تزجّ بنفسها في أتون الحداثة كليّة مع ما يترتّب على ذلك من كُلف لا بدّ من دفعها إن أرادت هذه المجتمعات تجاوز حالة القلق والتّذبذب بين قطبين، أحدهما يجرّ بالقوّة إلى الخلف والثّاني لا يظهر ما هو لازم من حسم لجرّها نحو الأمام.

لم يُثر مفكرٌ حدائِي عربيّ سجّالاً وأثراً كاللذين تركهما طه حسين، الأزهرِيّ العارف بالثقافة العربيّة والتّراث الإسلاميّ، و(الفرانكفونيّ) الذي مكّنّه دراسته في فرنسا من معرفة لغتها وفكرها، فوظف العدّتين: العربيّة – الإسلاميّة، والفرنسيّة – الغربيّة في بناء مشروعه الفكريّ الذي، وإنْ ظُلم وحُورب في الأقلّ في فترات من حياته، فإنّ هذا المشروع ما زال حاضراً حتّى اللحظة، وسيبقى الدّليل والمرشد للمستقبل.

ويلفت أنظارنا أنّ السّجال حول فكر وإرث طه حسين لم يكن مصريّاً فحسب، وإنّما شمل بلداناً عربيّة أخرى في المشرق والمغرب على حدّ سواء، وسنعطي هنا أمثلة على ذلك بثلاثة بلدان هي على التّوالي: العراق، الجزائر، السّعوديّة. وسنرى أنّ هذا السّجال العربيّ تمحور حول مسألتين يمكن صوغهما في سؤالين: الأول هو: هل نحن في حاجة أصلاً إلى نسختنا – أي نسخة البلد المعنيّ – من طه حسين؟ أمّا الثّاني فهو: لماذا لم يظهر في البلد أو المجتمع المعنيّ نظير لطه حسين؟

تتوقّف الأديبة والكاتبة العراقيّة لطفيّة الدّليمي في مقالةٍ لها نشرت في جريدة (المدى) (25) عند رأي طرحه الباحث حيدر سعيد، يتمحور حول السّؤال الثّالي: لماذا لا يوجد نظير عراقيّ لطه حسين أو أفرام البستانيّ مثلاً؟ وفي الإجابة رأى الباحث «أنّ العراق لم يكن سوى كتلة من التّمزّقات في القرن الثّاسع عشر وحتّى بواكير سنوات تأسيس المملكة العراقيّة عام 1921، في حين أنّ مصر كانت دولة قويّة ذات بنية مؤسّساتيّة راسخة منذ عهد محمد علي أوائل القرن الثّاسع عشر، واستمرّت مفاعيل هذه التركيبة المؤسّساتيّة في السّنوات اللاحقة حتّى قيام ثورة يوليو 1952 والتي، وإنْ غيّرت طبيعة العلاقات السّياسيّة والمجتمعيّة الحاكمة، فإنّها أبقت على البنى المؤسّساتيّة للدولة المصريّة، على خلاف الحال في العراق حيث عملت العقليّات الحزبيّة المسكونة بروح المناكفة والمخالفة وتغليب الدّوافع الانتقاميّة على تخريب كلّ الإرث الليبراليّ – على قلّته – الذي كان يمكن الارتقاء به. (26)

تشير الدليمة إلى أن البعض قد يرى أن علي الوردي كانت له أطاريحه التي ترقى به ليكون مماثلاً لطله حسين في قدرته التأثيرية في صناعة الثقافة العراقية، وتشير إلى مقارنة حيدر سعيد للفرق بين التأثير المسيحي في بلاد الشام، وتأثيره في العراق، ففي حين كان للمسيحيين الشاميّين الفضل الأكبر في تأسيس الصحافة المصرية والتبشير ببدايات الحداثة على مستوى السياسة والثقافة والتعليم، بل إنهم هم الذين أسسوا المشروع القومي العربي أيام فورة فكرة الدولة القومية التي هي في النهاية منتج أوروبي، وكانت الجامعة الأمريكية في بيروت الحاضنة الأمّ لمثل تلك المشاريع القومية – فإن المسيحيين العراقيين – في رأيه – عجزوا عن إنتاج صناعة ثقافية حديثة في العراق، وهو، وإن أشار إلى بعض الموائم المسيحية التي صارت معالم ثقافية معروفة (مثل دير الآباء الدومنيكان في الموصل)، فإن الدور المسيحي يبقى في الثقافة العراقية والعربية قاصراً إلى حدود كبيرة عند مقارنته مع نظيره الشامي.

تقول الدليمة: وفيما أشاعت فكرة القومية العربية في فضاء الثقافة الشامية نوعاً من الاسترخاء الفكري مع الإسلام وجعلته نسقاً فكرياً – ضمن أنساق عدة – تتسم به الثقافة العربية بدلاً من أن يكون منظومة اعتقادية دينية أو فقهية مغلقة، لذا ترى المسيحي الشاميّ مجيداً متفتناً في لغته العربية وعارفاً بتاريخ الإشكاليات الكبرى السائدة في الإسلام، في المقابل تعاملت الدول الوطنية مع المسيحيين باسترخاء مقابل الرفع من شأن مدارسهم وثقافتهم ما جعلها ترتقي لتكون ثروة وطنية يجب الحفاظ عليها بكل السبل، لم يظهر العراقيون إلى فكرة الدولة القومية التي تأسست في أوروبا القرن التاسع عشر، بل اعتبروها منتجاً غريباً دخيلاً يسعى إلى تقويض أركان الإسلام، لهذا رأوا في فكرة الدولة القومية ضدّاً فكرياً لمفهوم العروبة، بتغليب نمط من الأصولية العروبية التي حجّمت دور المسيحيين العراقيين (وكلّ الأقليات العراقية الأخرى) على العكس ممّا جرى في الجغرافيا الشامية.

ثم تلفت الدليمة النظر إلى مسألة تدفق النفط في العراق وتحوله إلى منتج سلعيّ ساهم في إعادة تشكيل السياسة العراقية وجعلها تدور في مدار لعبة صفرية النتائج كان من

بعض مفاعيلها شيوعُ روح القسوة والمناكفات الحزبيّة والروح الاستحوازيّة وإزاحة الآخر المختلف إيديولوجيًا أو دينيًا، وهذا الأمر لم يحصل في فضاء الثقافات الشّاميّة أو المصريّة أو المغاربيّة، ويمكن في ضوئه بلوغ تأويلات محدّدة لكثير من الطّواهر الشّاذة التي ساهمت في تدمير الثقافة العراقيّة بدلًا من المساهمة في إعلاء هياكلها الليبراليّة الخجولة الأولى التي بدأت مع تأسيس الدّولة العراقيّة الحديثة وبشرت ببوادر نجاح معقول أواسط خمسينيّات القرن الماضي.(27)

بالنسبة إلى الحال الجزائريّة، خصّص الباحث الزّواوي بغوره فصلًا في كتابه (الخطاب الفكريّ في الجزائر) لموقف المفكرين الجزائريّين من طه حسين، مستشهدًا بموقف اثنين مرموقين منهما، هما على التّوالي مالك بن نبي ومحمد أركون. ولن نقف مطوّلًا عند موقف الأخير، وهو الذي أنجز في العام 1954 بحثًا من أجل نيل دبلوم الدّراسات العليا بعنوان: (الجانب الإصلاحيّ من أعمال طه حسين)، والذي ظلّ في مؤلّفاته اللاحقة يؤكّد الأثر الإيجابيّ المهمّ لفكر حسين، واصفًا إيّاه بـ«شخصيّة ذات ثروة نادرة، مكنته من أن يخلف آثارًا تضمّ وحدها جميع صيغ التّهضة: إحداث نثر عربيّ بسيط مؤثّر، وفرض أسلوب لا يرضخ للتّزمت ولا للحشو، وإخضاع تراث الماضي لفحص انتقاديّ حتّى يعاد ربطه بالمنسي وحتّى يُفصّح التّمويه، وإعادة الآفاق التّاريخيّة الصّحيحة، ونشر طراز من الفهم العقليّ الذي يقضي على الخرافات والتّكرار التّقليديّ دون محو الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة وذلك بطريق التّعليم العام، وقد وسع هذا المنهاج المنسق دون كلل مع لجوئه إلى تنازلات مسرفة لصالح التّغريب تارةً، ولصالح العاطفة الدّينيّة تارة أخرى».(28)

الذي يستوقفنا هو موقف مالك بن نبي السّلبّي من فكر وتراث طه حسين، بدءًا من استهجانه لذهاب البعثات العلميّة إلى الدّول الأوروبيّة لتلقّي العلم، وكان طه حسين أحد أفرادها، وعن ذلك يقول بن نبي قاصدًا طه حسين: «الشّاب المسلم لم يذهب إلى أوروبا إلا لكي يحصل على لقب جامعيّ، أو لكي يشبع فضوله السّطحيّ التّافه»، مضيفًا: «نظر الطّالب المسلم إلى الحضارة خاضعًا للقيود النّفسيّة التي صنعت بيئة ما بعد الموحّدين، تلك التي تجعل للأمر أحد احتمالين: فهو إمّا طاهر مقدّس وإمّا دنس حقير، دون أن تعرف بينهما

وسطًا، فهو حين انتقل من دراسة علوم الدّين إلى العلوم الحديثة لم يقف عند فكرة الثقافة، وإنّما انطلق واضعًا على عينيه عمى يحول بينه وبين تأمل الحضارة إلّا من جانبها النظريّ، أو أشيائها التّافهة تجاوبًا مع استعداده الخاصّ للجدّ والهزل، وبهذا الاستعداد ينتسب عمومًا إلى كليّة ما في عاصمة من العواصم الأوروبيّة». (29)

ينطلق بن نبي في موقفه المتحامل هذا من رؤية مفادها أنّ الحضارة الغربيّة التي قصد طه حسين عاصمة أحد بلدانها لتلقّي العلم هي في طريقها إلى الزّوال، وأنّها عادت لا تملك (ثقافة الحضارة) وإنّما تسيطر عليها ثقافة الإمبراطوريّة، وكون طه حسين يجهل تاريخ حضارتها، فإنّه لن يستطيع أن يعرف كيف تكوّنت وكيف أنّها في طريقها إلى التّحلّل والزّوال، لما هي عليه من ألوان التّناقض وضروب التّعارض مع القوانين الإنسانيّة، وبالتّالي فإنّ الأمر من وجهة نظره لا يعدو عن أن يكون غرامًا بالمستحدثات، فسييلها الوحيد أن تجعل من المسلم (زبونًا) مقلّدًا دون أصالة لحضارة غربيّة تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها. (30)

والمفارقة التي ينبّنها إليها الزّواوي بغوره هي أنّ مالك بن نبي الذي أخذ على طه حسين تأثره بالمستشرقين الأوروبيّين في مواقفه ورؤاه، بما في ذلك نظرته إلى الشّعور الجاهليّ، كان هو الآخر - أي بن نبي - ينطلق من مرجعيّات غربيّة تعود إلى ديكارت وهيغل وماركس ودوركايم وشبنغلر ونيتشه وفرويد وغيرهم، مثله في ذلك مثل العديد من المفكرين العرب المعاصرين، (31) ما يشير إلى أنّ المسألة ليست في المرجعيّات ذاتها، إنّما في اختلاف الرّؤى والتّصورات والمواقف بين مفكّر وآخر، وما يمكن استخلاصه من ذلك هو أن موقف مالك بن نبي السّلبى من طه حسين إنّما يندرج في خانة عدم الحاجة إلى نظير جديد له، لا في وطنه الجزائر ولا في غيرها.

وطه حسين الذي اختلف عليه المختلفون، والذي خصّ الحياة الأدبيّة في الجزيرة العربيّة بدراسة مهمّة سنأتي عليها في الفصل الأوّل من كتابنا هذا، سيغدو موضوعًا لسجال في السّعوديّة نفسها، بعد مرور عقود على تلك الدّراسة، وسنوات على رحيله، لا على ما قاله

في دراسته تلك وإنّما حول كامل منظومته الفكرية والأدبية الداعية إلى الحداثة والعقلانية، ومن مظاهر ذلك حوار أشار إليه الدكتور عبد الله الغدامي (32).

الحوار جرى بين الدكتور أحمد الضبيب وهو عالم ومحقق تراثي، ومحمد رضا نصر الله الذي كان أحد تلاميذ الضبيب في الجامعة، حين سأل التلميذ أستاذه: «لماذا لم يظهر في السعودية رجل مثل طه حسين؟»، فجاءه الرد الذي يمكن أن نعتبره غريباً من أستاذ لم يدرّس في القاهرة وحدها - وإنّما في بريطانيا أيضاً - حين قال: «إنّ ظاهرة طه حسين يجب ألا تتكرّر في مجتمعنا».

لفت نظر الغدامي أمران: الأول هو أنّ السائل والمجيب تحدّثا عن الماضي لا عن الحاضر، حيث يرى بأنّه كان حريّاً بالأستاذ أن يجيب سائله بأنّ مشروع طه حسين أنجز، ونحن نتطّلع إلى مشاريع متجاوزة، لا القطع بأنّ السعودية لا تحتاج إلى ظاهرة مشابهة لطف حسين. أما الأمر الثاني فهو أنّ الضبيب تحدّث بصيغة الجمع، فهو صوت الجماعة لا الفرد، الجماعة التي لا ترى ضرورة لطف حسين سعودي، وبدا له أنّ الجماعة مُسلمة بما قال، بدليل أنّ جوابه لم ينل أيّ ردّ فعل صحفي، وبتقدير الغدامي أنّه لو كانت إجابة الضبيب عكسية تماماً، ودعا إلى ضرورة وجود نظير سعودي لطف حسين، ولام الوسطين الثقافي والجامعي على عدم ظهور مثل هذه الشخصية، لتفجّرت أنهار الصحف وغير الصحف في التّفنيد والاستنكار والرفض (33).

(6)

هذا السّجال في أكبر وأهمّ بلد في الخليج والجزيرة العربية - أيّ السعودية - يضعنا أمام المسار المعقّد للحداثة الثقافية في المنطقة، ويظهر أنّها ليست بعيدة - كما رأينا - عن السّجلات المشابهة الدّائرة في المجتمعات العربية الأخرى.

قبل أعوام قليلة، وضمن سلسلة صور نشرتها (وكالة أنباء البحرين)، في نطاق ما يبدو أنّه مسعى إلى نشر أرشيف يوثّق لفعاليات مختلفة في تاريخ البحرين الحديث، سواء كانت

رسمية أو أهلية، توقفت مطولاً أمام صور نشرتها الوكالة لأمسية شعرية أقامت في مارس / آذار 1970 أسرة الأدباء والكتاب، حديثة التكوين يومها، من قبل مجموعة من أصحاب المواهب الأدبية الشباب الذين غدا الكثير منهم لاحقاً رموزاً للحركة الإبداعية الجديدة في البحرين ومنطقة الخليج العربي، وحقق بعضهم صيتاً عربياً أيضاً.

الأمسية كانت لمجموعة من الشعراء والشاعرات من البحرين، وأقيمت في قاعة أحد الأندية الرياضية في العاصمة المنامة، هو نادي النور الذي عاد غير موجود اليوم، ربما بسبب إدماج مجموعة من الأندية المتفرقة في عدد من الأندية الكبرى.

تُظهر إحدى الصور الجمهور الحاشد، هائل العدد، بالقياس إلى جمهور نشاط أدبي أو ثقافي، فالقاعة اكتظت عن آخرها بالجمهور الذي كان بعضه واقفاً، فيما امتلأت الشرفة العلوية هي الأخرى بأعداد إضافية منه، وكانت مظاهر «حادثة» المجتمع البحريني - آنذاك - طاغية على الحضور المختلط من الجنسين، حيث جلس الرجال إلى جانب النساء في صفوف واحدة ومقاعد متجاورة، دون أن يكون ذلك مدعاةً إلى الاستهجان أو الاستغراب، ولم يكن عدد النساء بين الحضور بأقل من الرجال، إن لم يزد.

حين أعدت نشر هذه الصورة في بعض وسائل التواصل الاجتماعي انهارت التعليقات المملوءة بتعبيرات الدهشة والإعجاب بما توحى به من دلالات، فهي تظهر ديناميكية الحراك الثقافي الواعد في البحرين آنذاك، وكيف كان جنس أدبي مثل الشعر يستقطب هذه الأعداد الغفيرة من الجمهور الذي يستحيل أن تصادف منه اليوم، حتى بضع عشرات، في أعرق المدن تقاليد في الثقافة، أو حتى في المهرجانات الشعرية، علماً بأن جل الشعراء والشاعرات المشاركين في تلك الأمسية - وربما كلهم - كانوا يكتبون قصيدة التفعيلة، لا القصيدة العمودية التقليدية، ما يوضح اشتياق الناس لا إلى سماع الشعر وحده، وإنما إلى الشعر الحديث تحديداً.

بعض الأشقاء من البلدان العربية الذين استوقفتهم الصورة قارنوا بينها وبين مشاهد شبيهة تحفظها ذاكرتهم عما كان عليه الحال في بلدانهم في تلك الحقبة، ملاحظين حجم

الرّدة الثقافيّة والمجتمعيّة الكبيرة التي تجتاحها اليوم، ما يعني أنّ صعود – ومن ثمّ نكوص – الحداثة هي ظاهرة عربيّة بامتياز ولا تخصّ بلدًا بعينه، حتّى لو كان هذا النّكوص مؤقتًا، لأنّ الحداثة – على الرغم من تراجعها – أرسّت مرتكزات يُمكنها أن تعاود البناء عليها، ولو بعد حين.

الحقّ أنّ هذا التّراجع لا يمكن فصله عن تراجع شامل نال من المجتمعات العربيّة في المفاصل، وأظهر أنّ الحداثة العربيّة بوغتت بالهجوم المضادّ عليها – وهي لما تزل غصّة غير مستوية العود – ولم تتوفّر لها روافع راسخة، لأنّ التّحديث لم يطلّ البنى المجتمعيّة والثّقافيّة في عمقها، على رغم أهميّة ما حقّقته هذه الحداثة الهشّة من مكاسب كان من الممكن البناء عليها للمضيّ نحو الأمام بخطوات أوسع وأسرع.

المشهد الذي عكسته هذه الصّورة – وهي بالمناسبة ليست سوى واحدة بين صور ووقائع ووثائق شاهدة عليه – ما كان بالإمكان بلوغه، سواء في البحرين أو في بلدان خليجيّة أخرى بنسب متفاوتة وتجليّات مختلفة، لولا عمل شاقّ وجهد دؤوب ومعارك أدبيّة وثقافيّة يمكن وصفها بالحادّة، مع كلّ معوّقات الحداثة في هذه المجتمعات، سواء أتجلّت في بنى اجتماعيّة ومؤسّسات، أم رموز دينيّة محافظة، ومع هيمنة أجنبيّة – بريطانيّة تحديدًا – لم تكن تسمح بالحداثة إلّا في الحدود الصّوريّة التي تخدم مصالحها هي – في المقام الأوّل – ولا يعنيه كثيرًا أنّ تُخرج هذه المنطقة ممّا هي فيه من عزلة وتخلّف، وشهيرة هي العبارة التي كان المستشار البريطانيّ في البحرين (تشارلز بلجريف) يكرّرها دائمًا وأوردها في مذكراته، ردًّا على أيّة مطالبات ذات طابع حدائيّ، تربويّة كانت أو اجتماعيّة أو سياسيّة، آتية من الأهالي ونخبهم المتعلّمة والواعية: «هؤلاء النّاس يريدون المشي قبل أن يحبوا».

(34)

وحين أبعد الإنجليز بعض المعلّمين العرب من البحرين انتقامًا من دورهم في نشر الوعي القوميّ في صفوف التّلاميذ، نُسب إلى بلجريف نفسه قوله إنّه يكفي تعليم أبناء البحرين فكّ الخطّ فقط – أي القراءة والكتابة – لا أكثر من ذلك، (35) والمؤكّد أنّ نظراء بلجريف

ممثلي الإدارة البريطانية في دول المنطقة الأخرى لم يكونوا يخرجون عن هذه الدائرة من التفكير، إن لم يكونوا أشد صرامة.

وإذا كانت صورة الأمسيّة الشعريّة في البحرين مطلع سبعينيّات القرن العشرين شاهداً على مشهد ثقافيّ بُني نتيجة تراكمات طويلة استمرّت عقوداً، فذلك لا يعني أنّ مسار الحداثة في بلداننا ظلّ في صعوده الدائم، فهو – كما هي الحال في المجتمعات العربيّة الأخرى – شهد انتكاسات وتعثّرات، وهذا أمر مفهوم تماماً حين نقرؤه في سياقه العربيّ، فمجتمعات الخليج لا تتطوّر، ثقافيّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً، بمعزل عمّا يدور في محيطها العربيّ الذي عرف خلال العقود الماضية كوارث وحروباً أهليّة وغزوات أجنبيّة واستقطابات سياسيّة حادّة، لم يكن لها ألا تترك آثارها على مجتمعاتنا.

يحقّ للرأي لمدن الخليج العربيّ اليوم أن يُبدي دهشته ممّا بلغته من نهضة عمرانيّة، وما حقّقته من بنية تحتية في غاية التطوّر، وما هي عليه من جمال وحسن تنسيق، ومن سهولة في المعاملات، ومن توقّر كبير للخدمات على أنواعها، ولسنا في وارد التقليل من أهمية ذلك، لكنّ علينا – من الجانب الآخر – أن ندرك بأنّ الحداثة ليست مجرد اقتناء لمنتجاتها الآتية من البلدان التي سبقتنا – كعرب مجتمعين – إليها، كالأجهزة المتطورة والأجيال الأحدث من الهواتف الذكيّة أو آخر موديلات السيّارات الفارهة، وإنما هي منظومة متكاملة ليست التقنية الحديثة سوى إحدى ثمارها، فهي تشمل الأداء الاقتصاديّ الحديث والحوكمة الإداريّة والمشاركة السياسيّة للشعوب وبناء المجتمع المدنيّ، وهي قبل ذلك كله – وبعده أيضاً – بناء الوعي الحديث ليتغلغل في كلّ ثنايا و(شقوق) المجتمع، ويخلّل البنى التقليديّة المعيقة لإنجاز الحداثة، أو في أقلّ الأحوال ليعيد تكييف هذه البنى وفق موجبات ومقتضيات هذه الحداثة.

وفي هذا الحيّز المهمّ بالذات علينا القول إنّ مجتمعات الخليج تجابه تحديات وأسئلة الحداثة، كما تجابهها كلّ المجتمعات العربيّة الأخرى، ولا يمكن لنا تناول الموضوع إلّا في

إطار رؤية المسار المعقّد للحادثة العربيّة منذ بداياتها حتّى اليوم، وقد اجتزنا عقدين كاملين من القرن الحادي والعشرين.

يوجد قاسم مشترك بين الآراء المختلفة التي عرضنا لها أعلاه، حول كيف قدّحت شرارة النّهضة، أو الحادثة في العالم العربيّ، إنّ عن طريق تأثير حملة نابليون على مصر، أو بفضل كتاب رفاة الطّهطاويّ بعد عودته من فرنسا، ويتمثّل هذا القاسم المشترك في أنّ ذلك تمّ عبر الاختلاط أو التماس مع الآخر الأوروبيّ، سواء أكان هذا الآخر هو من قصدنا - حتّى لو كان غازیًا كما هو حال نابليون - أم كنّا نحن من قصدناه معلّمًا في معهد أو جامعة كما هو حال من تتلمذ على أياديهم رفاة الطّهطاويّ وزملاؤه في أوّل بعثة طلابيّة أرسلها محمد علي باشا لفرنسا لامتلاك العلوم والمعارف الحديثة، ليعودوا بعدها كوادِر تعمل على نهضة مصر.

ولا يمكن قراءة التّحوّلات الثّقافيّة في مجتمعات الخليج والجزيرة العربيّة من التّقليد والمحافظة إلى التّحديث والتّجديد خارج السّجال العربيّ حول هذه المسألة، حيث إنّنا سنجد أنّ الاحتكاك بالآخر - دولًا وأفكارًا - كان له الأثر نفسه في قدّح شرارة سؤال الحادثة في هذه المجتمعات، وكلّ ثقافة في أيّ مجتمع عربيّ يبدو مفهوم الثّقافة في الخليج مفهومًا واسعًا متشعبًا ويحتوي على نقائص. فأیّة ثقافة نعيها عند الحديث عن الثّقافة في الخليج: هل هي الثّقافة المكتوبة أم الثّقافة الشّفاهيّة؟ هل هي الثّقافة المكتوبة بعاميّة محكيّة أو تلك المكتوبة باللغة العربيّة الفصحى؟ هل هي الثّقافة التّقليديّة أو هي الثّقافة الجديدة؟ وهل ينحصر الأمر حين نتحدّث عن الثّقافة في أشكال التّعبير الأدبيّ والفنيّ، أو أنّ الأمر يتّسع ليشمل مجمل الرّموز والدّلالات والعادات والجِرف وأنماط السّلوك؟ وهناك السّؤال المهمّ: هل نتحدّث عن ثقافة ما قبل النّفط، أو ثقافة ما بعد اكتشاف النّفط وتسويقه؟

وأخيرًا هناك السّؤال حول القواسم الثّقافيّة المشتركة في بلدان المنطقة التي لا جدال في وجودها ومتانتها، والخصوصيّات والفوارق بين هذا البلد وذاك، وهي فوارق تستدعي

التّمييز إذا ما أخذنا بعين الاعتبار اختلاف ملابسات التّطوّر الاجتماعيّ - الثقافيّ في البلدان الخليجيّة.

خضعت بلدان الخليج - مثلما خضعت بقيّة البلدان العربيّة - للهيمنة الأجنبيّة الطّويلة التي أطبقت اليد على مجريات الأمور فيها، وسعت إلى إدخال ما تراه هي ضروريًا من إصلاحات أو تطويرات في البناء الإداريّ وفي تنظيم العلاقة مع الرّعايا، ولم تتردّد في مواجهة البنى التّقليديّة التي واجهت ما أبداه الإنجليز من ميول لإدخال أنظمة وقوانين وأجهزة إداريّة.

قطعت مجتمعات المنطقة شوطًا من التّغيرات أفرز قوى اجتماعيّة بألوان شتى. وقد أدّى هذا التّطوّر إلى تشكيل بانوراما منوّعة، فيها القوى التّقليديّة وفيها القوى التي رفعت شعارات الحداثة وعملت من أجلها. ثم إن هذا التّطوّر نفسه جعل من القوى المصنّفة بوصفها تقليديّة أو محافظة حكمًا من برامجها الاجتماعيّة تعيد النّظر في بعض أطاريحها.

والحقّ أنّي حين بدأت العمل على هذا الكتاب خطر في بالي أن أضع له العنوان التّالي: (الخليج والجزيرة العربيّة من العزلة إلى النّفط)، لكن مع سير العمل عليه وتقدّمه وإطلاعي على المزيد من المراجع والوقائع والمعطيات، وجدتني أزاخ عن هذه الفكرة، حين بدا لي أنّها تكريس للصّورة الشّائعة بأنّ هذه المنطقة لا تاريخ ثقافيّ لها سابق لاكتشاف النّفط. ولا يقتصر الأمر على وجود مثل هذا التاريخ الثقافيّ الذي سعيث إلى إبراز بعض ملامحه وتفصيله في ثنايا الكتاب، ليس لأنّه ما من مجتمع لا تاريخ ثقافيّ له مهما كانت درجة تطوّره، وإنّما الأهمّ من ذلك هو ما تشير إليه السّجلات والكتابات المبكّرة في هذه المنطقة والتي يعود بعضها إلى العقود الأولى من القرن العشرين، بدءًا من عشرينيّات ذلك القرن في الأقلّ، من وجود أصداء لفكرة الحداثة أو النّهضة في هذه المجتمعات، دون أن ننفي - في هذا السّياق - ما أحدثه النّفط من آثار حاسمة في دفع عجلة التّحديث فيها.

وعلى صلة بالتّفريق الذي أتينا عليه بين (الحداثة) و(التّحديث)، يمكن القول إنّ هذه المعضلة تتجلّى في مجتمعات الخليج بوضوح - لعلّه أشدّ ممّا هو عليه في المجتمعات

العربيّة الأخرى - بالذّات بسبب ما أحدثه اكتشاف النّفط فيها وما جلبه من ثروة أدّت إلى تحولات لا تخلو من الإرباك، بالتّظر إلى حجم التّبدّلات العاصفة، أو لنقل الانقلاب العميق: الاقتصاديّ والقيميّ والنّفسيّ الذي أحاق بمنطقة الخليج وأهلها خلال العقود القليلة الماضية الذي يمكن وصفه بالطّفرة، ولا نعني هنا الطّفرة النّفطيّة وحدها، وإنّما الطّفرة في أبعادها كافّة التي طالت كلّ تفصيل من تفاصيل الحياة، وكرّست صورة عن هذا الخليج بوصفه نفطاً فقط، إلى الدّرجة التي جعلت أحد المثقّفين المعروفين في المنطقة، وهو الدّكتور محمد الرّمحي يطلق صرخة حارّة «الخليج ليس نفطاً»، وأنّ يجعل من هذه الصّرخة عنواناً لأحد كتبه.

الحقّ أنّ النّفط ليس ظاهرة خليجيّة فحسب، فهو موجود وبكميّات كبيرة في بلدان عربيّة أخرى غير خليجيّة كالعراق وليبيا والجزائر وغيرها، إلّا أنّه في الخليج بالذّات يمتلك مكانة محوريّة لا في بنية الاقتصاد وحده، إنّما في مجمل التّحوّلات الاجتماعيّة، وفي التّكوين الثّقافيّ والنّفسيّ للبشر.

والنّفط ليس ظاهرة خليجيّة فقط من زاوية أخرى لا تقلّ أهميّة، فهو في مفاعيل العوائد النّاجمة عنه بات ظاهرة عربيّة، من خلال ما يُعرف في دراسات علميّ الاجتماع والاقتصاد بـ«الهجرة إلى النّفط»، حيث تعمل وتعيش جاليات عربيّة كبيرة في بلدان الخليج، هي عرضة لأوجه متناقضة من التّأثيرات النّاجمة عن ذلك، فهي من جهة تشعر بشيء من الغبن وسوء المعاملة، ومن جهة أخرى فإنّها تتأثّر بشكل كبير بنمط الحياة الاستهلاكيّ السائد في المجتمعات النّفطيّة، وبالقيم المحافظة التي تسمّ هذه المجتمعات، بالقياس إلى المجتمعات المنفتحة التي أتت منها العمالة العربيّة المهاجرة أو بعضها على الأقلّ، ومن ثمّ تحملها، أو تنقلها، إلى مجتمعاتها الأصليّة، في تأثير عكسيّ لا يمكن أن نُعدّه إيجابيّاً، وهو ما تُنبّه إليه بعض الدّراسات الثّقافيّة والاجتماعيّة في بلد عربيّ مثل مصر.

بعض الباحثين يطلق على المدينة الخليجيّة اسم المدينة - الدّولة على غرار ذلك النّمودج الذي عرفته اليونان القديمة. لكنّ المدينة الخليجيّة وإنّ كانت امتداداً لمدن عريقة معروفة

تاريخيًا سواء أكانت كمدن الحجاز: مكة والمدينة المنورة (يثرب)، أم مسقط والمنامة ودبي والكويت وغيرها، لكنّها تعيد تشكيل نفسها في الحقبة النّفطيّة، ما يجعلها حتّى اللحظة في طور التّشكّل، ولم تثبت على حال بعد، فهي دائمة التّغيّر والتّحوّل، حتّى عادَ لا يوجد من الرّموز المعماريّة التي تذكّر بالماضي سوى القليل أو النّادر، فالأجيال الجديدة من أبناء هذه البلدان تعيش - بالمعنى الحرفي للكلمة - في مدنٍ جديدة لا تشبه في شيء تلك المدن - أو حتّى القرى - التي عرفها آبائهم وأجدادهم، وهنا يبرز التّفاوت العميق بين الأجيال الجديدة والأجيال السّابقة، هذا التّفاوت الذي يكاد يشبه القطيعة النّفسيّة والسلوكيّة والثّقافيّة، ويبدو أنّنا سنحتاج إلى وقتٍ قد يطول حتّى نصل إلى حالة من التّوازن.

أفّاح عبد الرّحمن منيف في خماسيّة (مدن الملح) في تتبّع التّحوّلات العميقة التي حدثت في البنية الاجتماعيّة والقيميّة في منطقة الخليج بعد اكتشاف النّفط وما جاء به من آثار متناقضة، ولا شك أنّ المقاربة الإبداعيّة لهذه التّحوّلات هي الأكثر رهافة في اقترابها من العالم الرّوحيّ للإنسان الذي يتمزّق بين بيئة نفسيّة وثقافيّة راسخة التّأثير في وجدانه يجدها تتصدّع أمامه، وبين ثقافة جديدة تحمل في ثناياها نقائص لا سبيل إلى الخلاص منها، لأنّها خرقت مسارًا مستقرًّا كان يمشي الهوينى، فإذا بنا أمام انقلاب عاصف أصابنا بما يشبه الدّوار.

بالمقابل لا يمكن إغفال ما نريد أن نصفه بالتّحوّل من المحليّ في الثّقافة إلى الوطنيّ، بالمعنى الذي عناه فيصل درّاج في مؤلّفه عن الثّقافة الفلسطينيّة (36) فحين نتحدّث عن الثّقافة الوطنيّة لا نكون - بالضرورة - قد عنينا الثّقافة المحليّة ذاتها، أي ثقافة بلد بعينه أو شعب بعينه، فالمحليّة سابقة للوطنيّة، أو في درجة أو درجات أدنى منها، وهو ما تنبّهت له القوى أو الإمبراطوريات التي استعمرت بلدان العالم في علاقتها بالرّموز الثّقافيّة المحليّة، حيث استهدفت تدمير - أو في الأقلّ تهميش أو تحييد - تلك الرّموز كي لا تصبح علامة من علامات الهوية، أي لا ترتقي من طابعها المحليّ الصّرف الذي نشأت عليه لتصبح ثقافةً وطنيّةً أو رمزًا من رموز الهوية الجامعة.

المحلّي غالبًا ما يكون محدودًا وقاصرًا وتقنيًا إلى حدود بعيدة، ونعني بالتّقنية هنا أنّه يؤدّي وظيفة من وظائف الحياة، ولكنّه لا يكتسب طابع الرّمز الوطنيّ، طابع الهويةّ، أما الوطنيّ فهو دلالة وتعبير عن الوجدان العام للشّعب أو للأمة، لذا فإنّه يتطوّر ويتحرّك ويتحوّل إلى فعل مقاومة. ولهذا السّبب فإنّ أيّ شعب يجد نفسه يخوض معركة استقلال أو تثبيت هويّة ينصرف إلى العناية برموز ثقافته المحليّة، كي يخرجها من حيّزها الطّقوسيّ ويجعل منها ثقافة وطنيّة، ثقافة للفعل والتّأثير والمواجهة وإبراز تمايزها من ثقافة الآخر الذي هو هنا في صورة المستعمر أو المحتلّ أو الغاصب أو حتّى مجرد السّاعي لتسييد ثقافته ونمط حياته على الآخرين.

على كثرة ما كتب حول ثنائيّة الشّفويّ والكتابيّ - المحكي والمدوّن - فإنّ هذا الموضوع يبقى حاضرًا، خاصّة عندما يتّصل الأمر بصون الثّقافة الشّعبيّة التي تعدّ خزائنًا ثريًا للذاكرة الوطنيّة والقوميّة الخاصّة بكلّ بلد أو أمة أو جماعة، أو بالذاكرة الإنسانيّة عامّة.

الكتابة أو التّدوين - كما نعلم جميعًا - هي مرحلة لاحقة للشّفاهي أو المحكيّ، ومع أنّ الكثير من المحكيّ دُوّن في مراحل مختلفة من تواريخ الأمم والبلدان، إمّا بفضل الجهود المبذولة على صعيد كلّ بلد يولي ثقافته الشّعبيّة ما هي جديرة به من اهتمام، وإمّا بفضل الجهود التي تبذلها المنظّمات الدّوليّة المعنيّة بالشّأن الثّقافيّ، فإنّ الكثير أيضًا من التّراث الشّفويّ ما زال خارج التّدوين، ومهدّدًا بالصّياح مع تقادم الزّمن ورحيل الكثير ممّن يحفظون في صدورهم وعقولهم جوانب من هذا التّراث.

ما زال التّراث الشّعبيّ الشّفويّ زاخرًا بأوجه الإبداع والتّعبير عن التّجارب الإنسانيّة التي ظلّت مجهولة أو منسيّة أو مَقْصِيّة عن دوائر البحث والاهتمام، ما يجعل معرفتنا بالتّاريخ الإنسانيّ عامّة والثّقافيّ منه خاصّة ناقصة، ولنا أن نخال كيف كانت ستكون الذاكرة الإنسانيّة فقيرة لو لم تتوارث الأجيال الكثير من الفنون والعادات والطّقوس التي تختلف باختلاف البيئات - لا الطّبيعية وحدها - الاجتماعيّة والثّقافيّة والمعتقدات الدّينيّة على أنواعها، وقد سهّل هذا التّوارث على الباحثين لا رصد معالم ذلك التّراث فقط، وإنّما الغوص

في البحث عن دلالاته الاجتماعية وارتباطه بمستوى التطور في كل مرحلة من مراحل المعراج الإنساني الطويل نحو الحاضر، وتالياً نحو المستقبل.

وما زال متعيّناً مواصلة البحث في هذا المجال كي نعرف من هذا التراث ما يساعدنا لا على فهم الماضي وحده فحسب، وإنما أيضاً استلهام ما في هذا الماضي من أوجه إبداع لإثراء الحاضر الذي يجنح - وبوتائر سريعة - نحو فضاءات تتنكر للعالم الروحي للإنسان، فيغدو تقنيّاً، آليّاً، خاليّاً من الدّفء الإنساني الذي عرفته الأجيال السّابقة التي كانت أكثر تصالّحاً وتواؤماً وألفة مع محيطها.

وخلف بساطة الحياة في مجتمعات الخليج قبل اكتشاف النفط يكمن غنى طرائق العمل وأدواته ورموز الثقافة الشعبيّة، من حرّف يدويّة وموسيقا ورقصات متنوّعة تبعاً لتنوّع البيئات المختلفة، وكذا الأساطير والحكايات الشعبيّة والألعاب، ولو توغلنا أكثر في البحث لوجدنا ذلك الاتّساق بين مستوى الحياة وطبيعتها وهذه الرّموز الثقافيّة وصدقها في التعبير عن ظروف الحياة الصّعبة وحالات الحرمان وشظف العيش، فأيّ باحث لا تستوقفه - مثلاً - الشّحنة الرّمزيّة الهائلة من الأشواق والعواطف والشّجن والشّكوى في أغاني الغوص مثلاً، أو في المواويل الشعبيّة؟

للشّاعر الفلسطينيّ الرّاحل توفيق زياد مقالة مهمّة عن الأدب الشعبيّ في فلسطين، حواها كتابه (عن الأدب والأدب الشعبيّ الفلسطينيّ)، (37) ومع إدراكنا للخصوصيّة الفلسطينيّة في هذا المجال، كون تراثها مهدّداً بالتّغيب والاقْتلاع من قبل سلطات الاحتلال الإسرائيليّ، لمحو الذاكرة الوطنيّة الفلسطينيّة، فإنّ بعض ما تناوله توفيق زياد من أحكام يصحّ - بدرجة كبيرة - على مجتمعاتنا العربيّة كلّها.

وتهمّنا هنا ملاحظة أتى عليها زياد، حين رأى أنّه مع ما للأدب الشعبيّ من ميزات إيجابيّة، لا تعدّ ولا تحصى، فإنّ له - بالمقابل - صفاتٍ في غير صالحه، وتجعله مهدّداً بخطر الضّياح والتّبّد، بينها حقيقة أنّ الكثير من هذا التّراث هو محليّ صرف، والمحليّة سابقة على الوطنيّة، أو في درجة أقلّ منها كما قلنا، دون أن يقلّل ذلك من أهميّة التّراث المحليّ

المقتصر على منطقة بعينها في أي بلد من البلدان، أو فئة مهنية أو حرفية من فئاته، أو حتى على جماعة لها معتقدات دينية خاصة بها، في إطار البلد الواحد أو الأمة الواحدة.

أعطى توفيق زياد على الصعيد الفلسطيني أمثلة بالغناء الشعبي: «ففي كل منطقة وناحية ومجال مهني، توجد الأغاني الخاصة به»، وهذه ليست نقيصة بحد ذاتها، ولكن إن لم تُبذل جهود لصونها وإدماجها في النسيج الوطني الأشمل للأدب الشعبي في البلد المعني، فإنها ستظل أكثر عرضة للاندثار والضياع، وإن كان هذا الأمر يصح أيضًا على «الأغاني والقصص والأساطير التي ارتفعت إلى مستوى أرقى وأصبحت عمومية»، بتعبيره.

ينبغي لهذه الحقيقة – أو فلنقل المحذور – ألا تصرف الأنظار عن المشتركات والجوامع بين الثقافات المحلية أو الفرعية في المجتمع المعني، وفي المشهد البانورامي الخاص بالثقافة القومية لأي أمة من الأمم. وعلى سبيل المثال، فعلى رغم وجود ما يمكن أن ندعوه بالخصوصية المحلية في الثقافة الشعبية في بلدان الخليج العربي، تبقى المرجعيات التاريخية والتعبيرات والرموز واحدة، من حيث الجوهر، إذا ما قيس الأمر بالإطار الجامع للثقافة العربية.

وحين نتحدث عن الثقافة في منطقة الخليج فإنما نتحدث عن ثقافة عربية، شأنها في ذلك شأن الثقافة في أية منطقة عربية أخرى، همومها هي من صميم الثقافة والمثقفين عبر الوطن العربي كله، حيث تأثرت وتفاعلت هذه المنطقة مع مكونات وتعبيرات الثقافة العربية العامة، بل ومع كثير من تفرعاتها خاصة، وهذا ما تشهد عليه مصادر تكون الرّعيّل الأول من المثقفين والأدباء في مختلف بلدان المنطقة.

هذا أمر يعيننا حين ننصرف إلى دراسة رموزنا الثقافية ومعالم تاريخنا السابق، عبر النظرة إلى التراث والمأثورات الشعبية بعناية، فحتى الآن ما زالت تغلب تلك النظرة السكونية إلى التراث والتاريخ الرمزي، أي إلى أشكال التعبير الثقافي والفني بما في ذلك الحرف والمهن التقليدية والألعاب الشعبية والألغاز والأمثال وسواها، أي النظر إلى الأمر في صورته الأولية المحلية، لا في صورته بوصفه تعبيرًا عن هوية وطنية أشمل وأعمق وأعقد وأكثر

تشابكًا، أي الاكتراث الشديد بالجانب الظاهري مع التوقف عند حدود طقوس الرمز الثقافي أو الفني وعدم تتبع أبعاده الاجتماعية وتعبيره عن قيم معينة شغلت بال الجماعة في حينه وشكّلت حسّها أو وجدانها الجمعي.

إنّ ذلك يساعد على فهم حقيقة أنّ الظاهرة حين تكون محلية فقط، أو حين يجري النظر إليها بوصفها محلية فقط، فإنّها تصبح أكثر قابلية للاندثار والضّياع، أمّا حين يُضفى عليها الطابع الوطني الذي يرتقي من الطقوسية إلى الدلالة والتعبير، فإنّها تشكّل رمزًا من رموز الهوية أو تعبيرًا من تعبيراتها.

النظرة المحلية هي بطبيعتها نظرة ضيقة وأحادية ومحدودة وقاصرة، أمّا النظرة الوطنية فهي أقدر على رؤية ترابط الظواهر ورؤية المحلي في علاقته بالعربي وفي علاقته بالعالمي. النظرة الوطنية إذ تجعل من البحث في التراث والثقافة بحثًا في الهوية، فإنّها نفسها أيضًا تجعل منه بحثًا في رؤية الثقافة الوطنية جزءًا أو تفصيلًا في سياق إنساني أشمل وأعمق.

وربّما يسعفنا في فهم هذه الظاهرة تبويب غرامشي للإيديولوجيا أو تصنيفها في أربعة طوابق، من الأعلى الأكثر تطوّرًا، إلى الأدنى الأقل تطوّرًا، دون أن ينتقص ذلك من أهميّة وضرة دراسة ما هو في الطوابق الأدنى من الأربعة، وهي على التوالي: الفلسفة، الدين، الحس المشترك، الفلكلور. ويعنيها هنا - ونحن نتحدّث عن الفرق بين المحلي والوطني - ما قاله عن الطابقيين الأخيرين، إذ رأى أنّ الحس المشترك هو الأكثر انتشارًا وسط الطبقات الشعبية، وهو فلسفة من ليسوا فلاسفة ويحوي تصوّرًا غير نقدي ومتقطّع وغير متماسك وهشّ ولا منطقي، إنّهُ برأي الرجل «فلكلور الفلسفة»، لكنّه ينطوي على نواة من الحس السليم القائم على مقدار معلوم من التجربة والملاحظة المباشرة، وعلى رغم أنّ طابعه معقّد ومركّب مثل الدين، فهو لا يملك وَحدةً وانسجاميّة التّصوّر الديني للعالم.

أما الفلكلور فهو آخر طابق أو درجة للإيديولوجيا، ويعدّه غرامشي حسًا متنبّسًا متجمّدًا. إنّهُ البقايا الفكرية والدّهنية التي تسقط من موائد الفلسفات والعلوم والأديان، لكنّ تأثيرها

يظلّ مهمًّا. (38).

ربّما يصحّ القول إنّ تشكّل الكيانات السياديّة، أعني الدّول في بلدان المنطقة، بخاصّة في حال المملكة العربيّة السّعوديّة، وبمقايير أقلّ في بلدان خليجيّة أخرى، أدّى إلى تبلور ما سندعوه بالهويّة الوطنيّة الجامعة للقاطنين في الأقاليم أو الإمارات التي كانت مجرّاة ومبعثرة قبل قيام الدّول الحديثة، بصرف النّظر عن ظروف وملابسات ذلك، ما مهّد السّبل أمام تشكّل ثقافة وطنيّة يفترض أنّ تكون لديها القدرة على إدماج واستيعاب المكوّنات المحليّة في بُوتقتها الجامعة، دون حاجة إلى نفيها كليّةً.

وكقاعدة عامّة لا تخصّ بلدان المنطقة وحدها، وإنّما البلدان العربيّة كافّة، فإنّ الدّولة – من حيث هي شكلٌ حديث لتنظيم المجتمع وإدارته – كثيرًا ما اصطدمت بالبنى السّابقة لها والتي ما زالت تحتفظ بدرجة عالية من القوّة والتماسك التي تجعلها فعّالة ومناقضة للدّولة، وفي بعض الحالات بديلاً ممكناً أو محتماً عنها في المناطق التي لا تستطيع هذه الدّولة من حيث هي سلطة مركزيّة أنّ تفرض نفوذها، وهذه ظواهر نراها اليوم في بلدان عربيّة مثل لبنان والعراق وسوريا واليمن وليبيا، ولذا يتّسم الانتقال من الحالة التّقليديّة السّابقة للدّولة إلى الدّولة من حيث هي جهاز الإدارة الحديث بالصّعوبة، ويحمل معه مظاهر مؤلمة، وقد يفرز في بعض الحالات شيئاً من ازدواجيّة السّلطة أو تقاسمها، بحيث تبدو الدّولة مضطّرة إلى التّنازل عن بعض مهامّها للبنى السّابقة لها، وتراعي عدم استفزازها أو استدراجها إلى المواجهة، لكنّ هذه الصّورة المسالمة للعلاقة قد تنهار تحت ضغط تمادي نفوذ البنى التّقليديّة كالقبيلة أو العشيرة أو الطّائفة.

وهذا التّوع من التّضاد يلفت نظرنا – من جهة أخرى – إلى مفارقة جديرة بالمعاينة، ففي الوقت الذي يدور فيه الحديث على التّطابق العالميّ، تحت تأثيرات العولمة، عن ضرورات تنشيط وتطوير وتفعيل مؤسسات المجتمع المدنيّ، وتزداد الدّعوة إلى الحدّ من سطوة نفوذ الدّولة لصالح دور أكبر للمجتمعات الأهليّة، ليس في مجال الاقتصاد وحده من خلال الحديث الدّائم عن الخصخصة وتوسيع دور القطاع الخاصّ، وإنّما كذلك في مجالات

السياسة والخدمة الاجتماعية والنشاط الثقافي والفني، فإننا ما برحنا في مرحلة نُضطر فيها إلى المطالبة بدور أكبر للدولة لضبط نزاعات المؤسسات السابقة لها، ولتأكيد أهمية بسط نفوذ الدولة بديلاً لنفوذ هذه المؤسسات السابقة لقيام الدولة التي لم تضع خطة لتفكيك عوامل قوتها وتأثيرها لأن هذه البنى تخترق الدولة، وتجد الأخيرة نفسها مضطرة في حالات كثيرة إلى التماثل، لا بل والتماهي مع هذه المؤسسات.

هذا الشأن السياسي - الاجتماعي، في المقام الأول، له تداعيات ثقافية مهمة. والمؤكد أن الثقافة الوطنية تتعزز وتتوطد دعائمها وتتراكم تقاليدها مع ترسخ الهوية الوطنية الجامعة لكل مجتمع يُدار من قبل سلطة مركزية تتوفر على مقبولية شعبية كافية، وهي مقبولية لها شروطها بالتأكيد، ومثل كل شيء فإنها ليست ثابتة وجامدة، إنما هي بحاجة إلى تجديد دائم كي لا تتآكل.

(7)

يمكن للباحث في التاريخ السياسي لأسباب إجرائية بحثه أن يرى بدء مرحلة جديدة بنشوء الدول الخليجية المستقلة بعد انتهاء عهد ما عرف بـ(الحماية) البريطانية على بلدان الخليج العربي التي لم تكن سوى النسخة الخاصة بهذه المنطقة من الاستعمار، بما يقابل السيطرة البريطانية على مصر والسودان والعراق، والانتداب الفرنسي في البلدان العربية المشرقية والمغربية. ثم يرى في ذلك تحقيقاً لمرحلتين: ما قبل الاستقلال وما بعده.

لكن قيام الدول الوطنية المستقلة في بلدان المنطقة وبلدان الخليج، على أهميته من وجهة النظر السياسية والسيادية، خاصة مع ثبات واستقرار الأنظمة الحاكمة في السلطة قبل وبعد النفط، لم يترتب عليه تغيير في أنظمة الحكم ومجيء أنظمة جديدة، كما حدث في غالبية البلدان العربية الأخرى، وما كان له - أي نيل الاستقلال - أن يحدث تغييراً بالأهمية المتوقعة، لو لم يقترن مع تحول دول الخليج جميعاً قبل ذلك - أو بالتزامن معه في بعض الحالات - إلى بلدان منتجة ومصدرة للنفط، بالنظر إلى ما أحدثته عائدات هذا النفط من

آثار كبيرة ومهمة على مجمل التطور الاجتماعي في مجتمعات المنطقة. فإذا جاز الحديث عما قبل الاستقلال وما بعده كمرحلتين مختلفتين متتاليتين من وجهة نظر التاريخ السياسي، فإن حجم التحوّل بين ما كان قبل النفط وما حدث بعده هو الأكثر تأثيراً وحسماً في مسار التحوّلات المختلفة في مجتمعات الخليج، اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً.

وهذا ما جنحت معظم الدراسات التي عُنت بمعالجة التغيّر والتنمية في منطقة الخليج إليه، حين وصفت «المرحلة التي أعقبت اكتشاف النفط - وربما قبل ذلك أو بعده بقليل - بالمرحلة الانتقالية، وقد قُصد من هذا التعبير عدم استواء أو اتّساق التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية، فبرزت التحوّلات السريعة في الجوانب المادية في حين تتردّى الجوانب اللا مادية الثقافية وتحوّل إلى عقبة في طريق التغيّر والتنمية».(39)

يمكن القول إنّ اكتشاف النفط أدّى في غالبية مجتمعات الخليج - وليس كلّها بالضرورة - إلى أنّها لم تعبر برزخ التحوّلات البطيء والطويل الذي عبرته المجتمعات الأخرى، وإنما قفزت قفزة سريعة من حالٍ إلى حال، لأنّ ما جرى كان أشبه بخرق للمسار الطبيعيّ الرتيب الذي كانت عليه هذه المجتمعات قبل ذلك، في ظلّ حياة بسيطة فيها من الشّظف والقسوة الشّيء الكثير، وكان منطق الأمر - لولا النفط - يقتضي أنّ تطوّر هذه المجتمعات - في حال حدوثه - تحت تأثير عوامل أخرى داخلية وخارجية سيكون بطيئاً، لكنّ النفط - بعائداته الكبيرة - قلب هذا المسار رأساً على عقب، فأحدث ما يشبه الانقلاب لا في بنية الاقتصاد وحده والاصطفافات الاجتماعية، وإنما أيضاً في الأفكار والقيم والسلوك.

وبوسعنا تبين الفارق الواضح بين التحوّلات البطيئة التي تتراكم طبقة فوق طبقة، فتجعل الانتقالات سلسلة أو مفهومة ومبرّرة، والقفزة الطارئة التي وجدنا أنفسنا في خضم نتائجها العاصفة سلوكياً وقيماً واجتماعياً.

كان الإنسان الكادح - بحاراً كان أم حرفياً أم مزارعاً - متساوفاً مع بيئته ومفرداته، على رغم ما وسمّ العيش وقتذاك من شظف وصعوبة: فأهل البحر كانوا على معرفة بطوالع النجوم وأماكنها ومواقيت ظهورها، وبمواسم الرياح وتواريخها على وجه الدّقة، وعلامات

هذه المواسم، وما يسبقها وما يليها، وأهل الزراعة أدري بمواعيد المطر ومواسم الزرع وأسماء الرياح ومواقيت هبوبها، وكان المعماري المحلي ابن بيئته في اختياره للمواد المناسبة لهذه البيئة في تشييد البيوت والمعالن المعمارية المختلفة، وما ينطبق على هؤلاء ينطبق على من ندعوهم بالحرفيين من نجارين وحدادين و(قلافين) وسواهم، وعرفت المجتمعات الخليجية، ذات الطابع المدني منها خاصة، في مرحلة ما قبل النفط، العديد من المهن اليدوية كالبنا والحدادة، والصناعات اليدوية الخشبية كالنجارة والقفاص (الذي يصنع أقفاص النوم)، والتناك (صانع الحاجات المنزلية البدائية من تنك الصفيح)، والصقار الذي يقوم بصنع وتلميع القدور النحاسية (40).

وهذه المثابرة والعصامية طبعت أيضاً الأجيال الأولى خاصة، من العمال الذين التحقوا بشركات النفط وما تفرع عنها، حين هجر الكثير من عمال البحر والغواصين والمزارعين مهنتهم القديمة واتجهوا إلى العمل في الصناعة الجديدة التي أخذت تؤمن لهم دخلاً مستقرًا على خلاف ما ألفوه سابقًا، قبل أن تأتي الطفرة الهائلة في أسعار النفط في مطالع سبعينيات القرن العشرين، وما تلا ذلك من استقدام واسع للعمالة المهاجرة من البلدان الآسيوية خاصة، لتشيع أنماط عيش وسلوك جديدة.

ليس من الإنصاف - بطبيعة الحال - أن نقلل من حجم التحوّلات الاقتصادية وإنجاز البنى التحتية ومستوى الخدمات الاجتماعية التي شهدتها مجتمعات الخليج بعد تدفق عوائد النفط، لكن الهوة بين هذه النهضة والتحوّل الاجتماعي - الثقافي التراكمي ما زالت شاسعة، كأن ذلك ضريبة التحوّل المفاجئ الذي لم يكن في الحسبان، حيث وجدت المجتمعات الخليجية نفسها في منظومة مختلفة - وغير مسبوقة بالنسبة إليها - من أنساق القيم والثقافة، فما من جانب من جوانب الحياة إلا واهتز أو تغير تحت تأثير ذلك.

أدت طفرة أسعار النفط، التي ترافقت مع تحوّل مجتمعات الخليج إلى مصدرة أساسية له في الأسواق العالمية، إلى شيوع أنماط سلوكية وثقافية فيها الكثير من مظاهر التشوّه، بوصفها في الغالب الأعم ثقافة استهلاكية تتوسل السهولة والاسترخاء والالتكالية، فعائدات

التَّفْط الكبيرة لم تؤدِّ فقط إلى نتائج إيجابية مهمّة على صعيد إنجاز بنى تحتية متطورة، وبناء المدارس والمستشفيات والمرافق المختلفة، وما نتج عن ذلك من انتشار التعليم وتحسّن الخدمات الصحيّة، والانتقال بأوضاع أبناء المنطقة إلى مستويات معيشية جيّدة، وزيادة الوعي في صورته المختلفة - وإنّما أيضًا إلى إشاعة أوهام حول يسر الثراء، وازدراء قيمة العمل، والاعتماد المبالغ فيه على العمالة المهاجرة، خاصّة تلك القادمة من البلدان الآسيوية كالهند وباكستان وبنجلاديش والفلبين وسريلانكا وسواهنّ، التي تعاني من سوء المعاملة والتمييز الحادّ في الأجور وظروف العيش المزرية.

ثم إنه قد نشأ لدى البعض ميل إلى التباهي بـ(هويّة) خاصّة بأهل هذه المنطقة: (هويّة خليجية) تترفع عن الهويّة العربيّة الجامعة، تتفاقم عند بعض المنعطفات السياسيّة الحادّة، وبرز ذلك بعد غزو القوّات العراقيّة لدولة الكويت في مطلع تسعينيّات القرن الماضي، وهو ما حمل أكاديميًا كويتيًّا على القول: «في الخمسينات شهد المجتمع الكويتيّ عصبية تجاه المفاهيم القوميّة العربيّة، وتبنّي العداء الشّديد للفكرة الاستعماريّة المضادّة لتلك المفاهيم، وامتدّ ذلك إلى المستوى الرّسميّ ممثلًا بالدور القوميّ الفعّال للحكومة الكويتيّة في علاقاتها مع بقية الدّول العربيّة. أخذ هذا الحماس يخبو تدريجيًّا، ليُطفأ بعدها تمامًا على إثر موقف معظم الجماهير والحكومات العربيّة إلى جانب الاحتلال».(41) لكنّ مسار الأمور في العقدين الماضيين أظهر أنّ الأمر كان ردّة فعل مؤقتة، سرعان ما تبدّث وتلاشت.

تمتدّ الهويّة العربيّة عميقًا في تاريخ المنطقة، وما زالت تغتني بروافد الثقافة العربيّة الأخرى، إما بحكم تواصل أهلها وعيشهم المشترك مع أشقائهم العرب، وإما بما تحمله وسائل المعرفة إليهم من إبداع هؤلاء الأشقاء. وغنيّ عن القول إنّ الخليج - بدوره - يقدّم مساهمته في هذه الثقافة العربيّة - كونه أحد روافدها - وكان لقدوم الجاليات العربيّة إلى العمل في بلدان الخليج، وجلّهم من الفئات الوسطى المتعلّمة، ليعملوا في حقول التّعليم والطّابة والصّحافة وكذلك في الأنشطة الاقتصاديّة، أن تترك آثارًا إيجابية لا يمكن إلّا لجاحد نكرانها في بناء وتطوير مجتمعات الخليج، كونهم آتين من بلدان نالت حظوظًا

أفضل في التعليم والتأهيل المبكرين، وتأثروا بصور مختلفة برياح النهضة والتنوير التي عرفتها بلدانهم.

من جانب آخر لا يمكن إغفال أنَّ لجوء بعض منتسبي التيارات الإسلامية والسلفية المتشددة إلى بعض بلدان الخليج، خاصة في فترة اشتداد خصومتها مع مصر الناصرية ومع الأنظمة القومية في بلدان المشرق، نجم عنه تأثيرها في جذب شرائح معينة من السكان نحو أفكارها وتنظيماتها، خاصة وأنَّ تلك العناصر توقّرت على درجة من التمكين في المؤسسات التربوية والإدارية، بل إنَّ بعض الأنظمة في المنطقة يسّرت لها ذلك، في إطار الاستقطاب الذي عرفه العالم العربي بين التيار القومي الذي حكم بلداناً مفصلية في المشرق والحكومات الخليجية.

بالمقابل شاعت في المجتمعات العربية الأخرى نظرة سلبية تجاه أهالي منطقة الخليج والجزيرة العربية، فيها الكثير من التعميم والاستعلاء، تتلخّص في أنَّهم ليسوا أكثر من جماعات متخلّفة من البدو، حلّت عليهم نعمة النّفط التي لم يحسنوا التعامل معها، مع أنَّ (البدوة) - لغة ومفهوماً - ليست شتيمة، وإنّما هي مفهوم اجتماعي ذو مضمون اقتصادي بالدرجة الأولى، على النّحو الذي شرحه ابن خلدون في تفريقه بين البدو والحضر، حين قال إنَّ البدو هم «أولئك الذين يجتمعون ويتعاونون في حاجاتهم ومعاشهم وعُمرانهم من القوت والمسكن والدفع بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عمّا وراء ذلك»، مفرّقاً إياهم عن الحضر الذين هم - حسب وصفه أيضاً - «الجماعة من الناس الذين اتّسعت أحوالهم وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرّفه».

وإذا ما اعتمدنا هذا التّفريق الخلدوني، فإنّه لا يصحّ - في ظروف الحاضر في الأقل - وصف المنطقة وأهلها بالبدوة، بل إنّه حتّى في زمن البدوة نفسه كانت توجد مدن مستقرّة في الحجاز والمنطقة الشرقيّة من الجزيرة العربية وفي مدن خليجية مختلفة، كمسقط والمنامة ودبيّ والكويت وسواهنّ، يشتغل أهلها بالتجارة والحرف اليدوية، وكانت

توجد مناطق زراعية انصرف ساكنوها إلى العمل فيها كفلاحين، وكان منتوج مزارعهم - إضافة إلى صيد الأسماك - كافياً لتأمين مستويات معقولة من العيش.

ومن وجهة نظر التاريخ والجغرافيا فإنّ البداوة ليست حالاً خاصةً بأهل الخليج والجزيرة العربية، فالصحارى واسعة وممتدة في عالمنا العربي من مشرقه إلى مغربه، وحيث وجدت الصحارى، بكل ما فيها من صعوبات العيش وندرة المياه والزّرع، توجد صور للبداوة ما زالت قائمة حتى اللحظة، وليس في ذلك مدعاة للشّماتة أو النّظر بدويّة إلى الأقوام التي شاءت أقدارها أن تعيش هناك.

ومع أنّ القوانين التي تحكم عملية التّحوّل من هياكل البنى التّقليديّة إلى هياكل العصرية والتّحديث في المجتمعات (الثّامية) الأخرى تسري أيضاً على مجتمعات الخليج، ونتحدّث هنا عن الحداثة بوصفها حركة انفصال، أو قطع مع الماضي، ولكن ليس بهدف نبذه وإنما لاحتوائه وإدماجه في مخاض التّحديث المتجدّد، فهي والحال هذه اتّصال وانفصال، استمرار وقطيعة. ثم إن من شأن الحداثة أن تصيب المجتمع التّقليديّ بصدمة تجعله يشهد اهتزازات وتحوّلات في كلّ مستويات نسقه الاجتماعيّ، إمّا في اتّجاه التّكيف مع الحداثة وإمّا في اتّجاه رفضها، مُطلقة في هذه المجتمعات صراعاً عسيراً بين مقوّمات التّقليد ومقوّمات الحداثة، وهذا الصّراع ليس اختياريّاً أو إراديّاً بل هو مخاض موضوعيّ ناتج عن مظاهر تقدّم الحداثة، ثم إنه صراع مفتوح لأنّه يُدخل هذه المجتمعات في مخاض من التّحوّل طويل المدى.

ولا يمكن إغفال وجود سمات محلّية لهذا التّحوّل في الطّروف التّاريخيّة والعيانيّة الخاصّة بالمنطقة، وبكل بلد من بلدانها، لكنّها خضعت كبقية البلدان العربيّة والإسلاميّة للهيمنة الأجنبيّة الطّويلة التي أطبقت اليد على مجريات الأمور فيها، على النّحو الذي شرحناه في فصول أخرى، ثم إن تجاوز - أو تعايش - الثّقافتين التّقليديّة والحديثة في المجتمع ليس حالاً خاصّة ببلدان الخليج، إذ نجد نظيراً لها في كلّ البلدان العربيّة والإسلاميّة دون استثناء، لا بل في جميع البلدان الثّامية، وهذا التّجاوز - أو التّعايش - لا ينفي ما بين

الثقافتين من تضاد، وأحياناً صراع حادّ، بفعل الصدمة الناجمة عن احتكاك المجتمعات التقليدية، بعد طول عزلة، بالمؤثرات الخارجية وتحت ضغط حاجات التطور الاجتماعي والثقافي الداخلي ودينامياته، لكن يمكن القول إنّنا هنا بصدد صور من الازدواجية في البناء الاجتماعي - الثقافي، وفي سلوك وتفكير الأفراد والجماعات، حيث تتجاذبهم ميول متناقضة، بعضها تقليدي موروث وبعضها جديد آت من التأثير بريح التغيير التي لعبت عائدات النفط دوراً حاسماً في تحريكها.

ما يزال هذا التعايش - والتضاد في الآن نفسه - بين الثقافتين التقليدية والجديدة حتى اليوم تقابلاً أصيلاً وحقيقياً، فالتحديث يقدّم رموزه الثقافية والإبداعية التي تشقّ طريقها بصعوبة - تزيد أو تقل - في حين ما يزال الماضي قادراً على إعادة إنتاج رموزه في ما يشبه ردّة الفعل التي تنطلق من الرغبة في التمسك بما يُعدّ رموزاً للهوية الوطنية والثقافة المحلية التي يراها البعض مهددة بالزوال أو الاندثار، ونشهد جهوداً في إحياء بعض مظاهر الثقافة التقليدية كالشعر النبطي والرقصات والألعاب والسباقات التقليدية، ولكن باستخدام وسائل الاتصال الحديثة، فنصبح إزاء ظاهرة جديدة من نوعها، فوسائل الاتصال الحديثة والمتطورة جداً التي تتوسّل أساليب الإعلام الجماهيري تُستخدم لإحياء مظاهر من الثقافة التقليدية، وينال ذلك بطبيعة الحال اهتماماً أوسع وأكبر بكثير ممّا تناله مظاهر الثقافة الجديدة التي يتعيّن عليها في حالات كثيرة النضال في سبيل تثبيت مشروعيتها، كتعبير عن تحولات حديثة حاضرة ومستقبلية.

وهكذا يشقّ التحديث طريقه وسط مغالبة لأنساق التنظيم والقيم التقليدية، في اتجاه أنماط تنظيم وسلوك جديدة، تحت تأثير وتأثير التنمية السريعة التي تتحقّق، وهذه الوتائر تعجّل من انبثاق أشكال وعي وسلوك جديدة لا تنتسب إلى المنظومة التقليدية التي اعتادتها هذه المجتمعات فترة الجمود الطويل التي عاشتها، وقيام الأشكال الإدارية الحديثة، فينجم عن هذه التحوّلات ما يصفه بعض الباحثين بالمصادمة بين منظومتين متباينتين: تقليدية وحديثة، وهي بدورها تحدث الاختلال والاختلاط في المعايير، أو ما

أطلق عليه الدكتور يوسف الحسن «قلق القيم»، وفي مجتمعات الخليج يبدو الأمر أكثر تعقيداً، حيث حلت الدولة الحديثة محلّ الدولة والبنى التقليدية.(42)

ثم إنّ هذا التطوّر نفسه جعل من القوى المصنّفة تقليديّة أو محافظة حكماً من برامجها الاجتماعية تعيد النّظر في بعض ما كان يُعدّ (ثوابت)، تماشيّاً مع الصّورات الموضوعيّة التي تجعل من الصّعب الإبقاء على الكثير من المظاهر التي عادت لا تنسجم مع واقع التحديث، دون أن يعني هذا أنّ نفوذ البنى التقليديّة قد اختفى، بل إنّ في بعض الحالات لعب دوراً حاسماً في تقرير حجم ومدى وشكل وآفاق التّحوّل الاجتماعيّ - الثقافيّ، وهذه القاعدة تصحّ على الكثير من المجتمعات التي لم تخضع أو لم تمرّ بتغييرات حاسمة قطعت مع هذه البنى أو فككتها أو أنهت دورها، بما في ذلك في البلدان التي عرفت أنظمة (راديكاليّة) جاءت إلى السّلطة تحت شعارات التحديث، لأنّ ما أدخلته هذه الأنظمة من تغييرات ظلّ في الغالب عند حدود السّطح الخارجيّ ولم يمسّ عصب البناء التقليديّ الموروث، وفي أحيان كثيرة فإنّ عمليّات التحديث العشوائيّ استنفرت واستفّرت البنى التقليديّة وأطلقتها من عقالها، فما إنّ قيضت لهذه البنى أوّل فرصة لردّ الاعتبار لنفسها ولدورها فإنّها لم تتردّد في ذلك، فضلاً عن أنّ بعض هذه الأنظمة التي صُنفت بـ(الراديكاليّة) - وهي ليست كذلك حقيقة - لجأت هي نفسها إلى توسّل الولاءات القبليّة والعشائريّة والمذهبيّة، كي تؤمّن لنفسها سنداً اجتماعيّاً أمام تآكل شرعيّتها السّياسيّة.

وهنا لا بد من توضيح أمرين: الأوّل هو أنّ الحديث هذا يكتسب مبررات مهمّة عند مقارنة واقع العالم الثّامي مع الواقع الغربيّ - في أوروبا خاصّة - حيث أدّت الانقلابات الثّوريّة الكبرى هناك إلى تحولات جذريّة، عاد لا يكون معها الحديث عن ثنائيّة التّقليد والحداثة حاضراً بالقوّة التي هو عليها في البلدان النّامية، بما فيها البلدان العربيّة والإسلاميّة. أمّا الأمر الثّاني فيتّصل بكون الحديث عن البنى التقليديّة لا يتضمّن حكم قيمة، نعني أنّه لا يحمل بالضرورة مدلولاً سلبياً، انطلاقاً من واقع أنّ هذه البنى التقليديّة مكوّن أصيل من مكوّنات البنيان الاجتماعيّ - السّياسيّ في هذه البلدان، فيما لو أحسن توظيف ما هو إيجابيّ ومتجدّد فيها، وإدماجه في الأنساق الحديثّة.

(8)

أخيراً، لماذا ظُهر حدثنا إلى الجدار؟

الحدث في مجتمعات الخليج والجزيرة العربيّة «ممتنعة»، حسب الوصف الذي أطلقه باقر النّجار في كتابه الذي حمل العنوان نفسه، (43) وهو يناقش مسارات الحدث في مجتمعات الخليج العربيّ، وهي ممتنعة - برأينا - لأنّها حدثت ظهرها إلى الجدار، ونعني بهذا التّوصيف أنّ التّحديث في مجتمعاتنا الخليجيّة ما زال يتّكئ على جدران، أي على الجانب العمرانيّ - المظهري غير الخافي على الأعين، وهذا الجدار نفسه يتحوّل، مع مرور الوقت، إلى صدّ بوجه تقدّم الحدث، حين يفهم أن العمران القائم هو نفسه الحدث، وما هو بذلك. وكما أشرنا في أكثر من موضع في الكتاب فإنّ المدينة الخليجيّة الجديدة تكاد لا تشبه في شيء الصّورة التي كانت عليها قبل عقود فقط، أمّا الحدث المنشودة فهي تلك التي تضرب بجذورها عميقاً في البنيان الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ بديلاً للبنى التّقليديّة المحافظة التي ما زالت تعيد إنتاج نفسها، ثقافيّاً واجتماعيّاً، وتكفّ عن الاتّكاء على الحائط، وبهذا المعنى فإنّ الطّريق نحو هذه الحدث ما يزال طويلاً وشاقاً، خاصّة مع أوجه التّراجع عن بعض ما تحقّق من أوجه تحديث اجتماعيّ وثقافيّ في عقود سابقة.

ولأنّ مبحثنا هذا ثقافيّ بالدّرجة الأولى، فإنّه ليس بوسعنا تجاهل حقيقة أنّ الثّقافة الحديثة تعاني أيضاً من أمرين يجعلان ظهرها إلى الجدار: أولهما أنّ البنى التّقليديّة في المجتمع والدّولة على حدّ سواء تدفع بها نحوه، لعزلها عن التّأثير المجتمعيّ المعوّل عليه في مواصلة تثبيت ما أنجز من مكتسبات والبناء عليه، بما يحقّق التراكم الثّقافيّ الضّروريّ لبلوغ تحولات نوعيّة تقرن حدثاً العمران والسّوق بثقافة الفكر والسلوك. أمّا الثاني فهو افتقار الكثير من ممثلي الثّقافة الحديثة إلى ما هو مطلوب منهم من جرأة وإقدام في مقارعة معوّقات الحدث، ولو قارنا سلوك البعض من هؤلاء الأُميل إلى المهادنة - أو حتّى التّماهي - مع المحافظة الثّقافيّة القائمة مع سلوك الأجيال الأسبق، لوجدنا الفرق، حيث إنّ الأخيرة أظهرت ما هو ضروريّ من شجاعة فكريّة في التّصدي للقديم الذي فقد

مشروعيتها، وأن له أن يفسح المجال للبدائل الحديثة التي نضجت ظروفها الموضوعية، لأن هذا القديم لن يتنحى عن مواقعه من تلقاء نفسه، ولأنه توجد حاجة إلى جهود ليست قليلة لإزاحته - بدل الاحتماء بالجدار - اتقاء لما ينجم عن ذلك من متاعب، عملاً بالشائع من المفاهيم حول أن السلامة هي محاذاة الحائط أثناء المشي، بدل الانخراط في معترك الحياة.

(1) محمد سبيلا: مدارات الحداثة، (ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009)، ص 123 - 129.

(2) المرجع السابق، ص 123 - 129.

(3) محمد سبيلا: المرجع السابق، ص 123 - 129.

(4) علي المحجوبي: النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر (مركز النشر الجامعي، سراس للنشر، تونس، 1999)، ص 14.

(5) سعيد بنسعيد: الأيدولوجيا والحداثة، (ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1978)، ص 19.

(6) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1981)، ص 131.

(7) سعيد بنسعيد، مرجع سابق، ص 19.

(8) عبد الحسن الأمين: قراءة في بيانات بونابرت المصري، (مجلة أبواب، العدد 6، دار السّاقى، بيروت، خريف 1995).

(9) أحمد السماوي: الاستبداد والحرية في فكر النهضة، (ط1، دار محمد علي الحامي، تونس، 1988)، ص 15.

(10) فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 34.

(11) عبد الحسن الأمين، مرجع سابق.

(12) عبد الحسن الأمين، مرجع سابق.

(13) علي المحجوبي: مرجع سابق، ص 14.

(14) ندوة مجلة العربي: المجالات الثقافية والتحديات المعاصرة، (كتاب العربي الثالث، 15/7/1984)، نقلاً عن المرجع السابق، ص 22.

(15) أحمد السماوي، مرجع سابق، ص 16.

(16) رفاعة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، تقديم: علي كنعان، (دار السويدية، أبو ظبي، والمؤسسة العربية للنشر، بيروت، 2002).

(17) سعد الله ونوس: بين الحداثة والتحديث، (قضايا وشهادات، العدد 2، صيف 1990).

(18) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، (كتاب الهلال 1966، نقلاً عن: سعد الله ونوس)، المرجع السابق.

(19) محمد نور الدين أفاية: الحداثة: توترات الذاتي والرمزي، (مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، الرباط، المغرب، 97/1998).

(20) المرجع السابق.

(21) محمد عبده: الإسلام والنصرانية، (مطبعة المنار، مصر، 1950)، ص 115. نقلاً عن سعيد بنسعيد: الأيدولوجيا والحداثة، مرجع سابق، ص 21.

(22) جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، (ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994)، ص 62 – 63.

(23) المرجع السابق.

(24) المرجع السابق.

(25) لطيفة الدليمي: صناعة الثقافة العراقية وصانعوها: نظرات ومساءلات في بعض التفاصيل الإشكالية، (جريدة «المدى»، بغداد، عدد 2/5/2021).

(26) المرجع السابق.

(27) المرجع السابق.

(28) محمد أركون: الفكر العربي، (ترجمة الدكتور عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982)، ص 156. نقلاً عن: الزواوي بغوره: الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، (دار القصة للنشر، الجزائر، 2003)، ص 68.

(29) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، (ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1981)، ص 42 – 43. نقلاً عن الزواوي، مرجع سابق، ص 58.

(30) المرجع نفسه، ص 59 – 60.

(31) المرجع السابق، ص 66 – 67.

(32) عبد الله الغدامي: حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، (ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004)، ص 23.

(33) الغدامي: المرجع السابق، ص 24.

(34) نقلاً عن أحمد الذوّادي من حوار معه أجرته جريدة «الوسط»، المرجع: أحمد الذوّادي يتذكّر، (ط 1، منشورات المنبر التّقديمي، البحرين، 2007)، ص 34.

(35) عبد الحميد المحادين: خطوات باتّساع الأفق – 90 عامًا في اجتياز المستقبل، (ط 1، وزارة التّربية والتّعليم، البحرين، 2010)، ص 147.

(36) فيصل درّاج: بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية، (ط 1، دار الآداب، بيروت، 1996).

(37) توفيق زياد: عن الأدب والأدب الشعبي الفلسطيني، (ط 1، دار العودة، بيروت، 1970).

(38) عمّار بلحسن: أنتلجنسيا أم مثقّفون في الجزائر، (ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1986)، ص 17 – 24.

(39) أحمد زايد: فرضيّات دراسة التّغيّر الاجتماعيّ في مجتمعات الخليج العربيّة، (جامعة قطر، 1991)، ص 296. نقلاً عن باقر النّجار: الأسرة وتحوّلات المجتمع الخليجيّ – قراءة نقدية، (مجلة «دراسات»، دولة الإمارات، العدد 9، 1995).

(40) (القلافة) هي صناعة السّفن، وهي من قلف السّفينة بمعنى خرز ألواحها بالليف، وجعل القار في خللها، وتنسب (قلافة السّفن) إلى (القلاف) وجمعها (قلاليف) وهم الرّجال الذين يصنعون السّفن الشّراعيّة الكبيرة والصّغيرة، ويقومون بتسوية الأخشاب ونجارتها وقلافته). مريم الشّروقي: مهنة القلافة.. من يهتمّ بها، جريدة الوسط 10/5/2016.

أحمد البغدادي: في مفهوم الثّقافة، والثّقافة الكويتيّة، (مجلة «عالم الفكر»، العدد 4، إبريل، الكويت، 1996).

(41) أحمد البغدادي: مرجع سابق.

(42) د. يوسف الحسن: قلق القيم، (دار التنوير، بيروت، 2014).

(43) باقر سلمان النجار: الحداثة الممتنعة في الخليج العربي، (ط 1، دار السّاقى، بيروت، 2018).

الفصل الأول

أدب الجزيرة العربية وحكاية (عزلتين)

إشكالية التحقيق الثقافي

تنشأ الحاجة إلى التحقيق عند دراسة التاريخ – بما في ذلك التاريخ الأدبي والثقافي عامة – بغية تتبع مراحل التطور، لرؤية أوجه الصعود أو حتى التكوّن في مسار التطور بصورة كافية، وللوقوف على أوجه الاختلاف بين مرحلة وأخرى، وإلى أي درجة يمكن القول إنّ مرحلة تالية تشكّل امتدادًا – ولو في بعض الأوجه – لمرحلة سابقة، أو إنّها تشكّل قطعًا معها، أو تحمل أوجه اختلاف عنها، حتّى لو بدت في بعض المجالات امتدادًا لما سبقها، فأوجه الاختلاف تلك تتيح تمييز اللاحق من السابق.

ويستلزم تمييز الحقب التاريخية المتماثلة جهدًا ضخمًا مقارنة بالاكشاف البسيط لنقاط التحول في الماضي، الواضحة بحدّ ذاتها، فهو يتّصل بالمسائل الأهم في صياغة المجتمعات الإنسانية، ويحتاج إلى مرجعية أو مبادئ تُمكن المؤرّخين من استخلاص أنماط الاستمرار والتغيّر من وسط ركام المعلومات، ويمكن لتغيّر المنظور أن يضع تماسك الحقب المتّفق عليه موضع التساؤل. (44)

والغاية من تحقيق التاريخ إلى مُدّد وتقسيم كلّ مدّة إلى حقب متميزة هو تبسيط المعارف وتقريبها من الناس، (45) فعدم ترتيب الحوادث يعدّ عقبة أساسية بوجه المعرفة المنطقية لكلّ إعداد علمي، كما يرى غاستون باشلار، «لأنّه بالتسلسل المنطقي تكتسب الحوادث الشاذة بنيتها العلميّة»، (46) لكنّ هذه العملية ليست سهلة، وتنطوي على صعوبات، ويمكن أن تكون محلّ خلاف وانقسام بين المؤرّخين والباحثين، بسبب اختلاف رؤاهم ومناهجهم، ما يجعل لكلّ منهم نظرتة الخاصّة إلى تحديد الحقب ومعاييره في

اعتبار إحداها أو عدد منها مختلفة عما سبقها وما تلاها، وقد لا يخلو الأمر من بعض الاعتباطية والتبسيط، فينطوي على محذور الوقوع فيما يمكن أن يدعى باللاتاريخية. (47)

كان طه حسين أحد من حذّروا، في مقدمة كتابه (في الشعر الجاهلي)، من اعتباطية تقسيم التاريخ الأدبي إلى عصور ومحاولة إدخال شيء من الترتيب والتنظيم إليه، فذلك كله برأيه عناية بالقشور والأشكال، إن لم يمسّ الباب والموضوع. (48) وهذا لب القضية بتقديرنا، أي أن يكون التقسيم أو التحقيق متناولاً للجوهر، ولا يقف عند مجرد الشكل الظاهر الذي لا يبلغ هذا الجوهر، قائماً على رصد وتشخيص تحولات نوعية في مسار الظاهرة قيد البحث دون أن يقف عند حدود (القشور).

ويفرّق بعض الباحثين بين الحقبة في معناها اللغوي ومعناها الأدبي، ففي المعنى اللغوي «هي المقطع الزمني الذي قد يطول أو يقصر، وهي كتلة زمنية تمتد في التاريخ المنطوي على المتغيرات الإنسانية في تلك الحقبة، وما يتولد عنها من صراعات وتأثيرات، أما الحقبة الأدبية فيجب مراعاة انغراسها الأصلي في التاريخ العام، وبالتالي إبعاد مفهوم سكونية الحقبة وتعاليلها عن الأفعال التي تتعالق معها». (49)

وهناك من اعتمد «التشابهات الإيديولوجية أو الدينية أو اللغوية أو الأسلوبية أو الموضوعاتية أو التاريخية، لتصبح الحقبة – عنده خلاصة بحث واجتهاد المؤرخين – ذات مدلول خاص، لا تماثلها في كل مظاهرها أية حقبة أخرى، حتى ولو شاركتها في الاسم، وهكذا ترتبط الحقبة في مفهوم المؤرخين المعاصرين بمدلول معين، إنها بالطبع مدّة زمنية فاصلة بين تاريخين منسوبين إلى تقويم محدّد مرتبط بمستوى معين من الفعاليات البشرية: (الفن، السياسة، الإنتاج المادي، الأدب، إلخ)». (50)

وبطبيعة الحال لا يمكن فصل التحقيق الثقافي عن أوجه التحقيق الأخرى ذات المضمون الاجتماعي – الاقتصادي والسياسي أيضاً، حيث يمكن إتيانه من مداخل مختلفة، فالثقافة السائدة في مرحلة ما قبل اكتشاف النفط ونشوء علاقات الإنتاج الرأسمالية في بلدان

الخليج والجزيرة العربية – موضوع بحثنا في هذا الكتاب – هي غيرها الثقافة التي سادت في المرحلة السابقة، بما عرفته من أنماط إنتاج قائمة على الزراعة وصيد الأسماك والرعي والتجارة. ثم إن نشوء الدولة الحديثة، الدولة المركزية الموحدة، كما هي الحال في قلب الجزيرة العربية، هيّا الأرضية، إن لم يكن لثقافة جديدة بالمعنى الدقيق والعميق للكلمة، ففي الأقل لتبلور صور تعبير ثقافية مختلفة كان عليها أن تشق لنفسها طريقًا مغايرًا لما كان سائدًا قبلها.

كما لا ينفصل الشأن الداخلي في أي مجتمع عن التحوّلات في المحيطين الإقليمي والدولي، فلهذه التحوّلات – بدورها – أثرها على الأوضاع في البلد المعني نفسه، الذي مهما بلغت درجة عزلته، لن يكون بمنجاة من التأثير بريح التغيير القادمة إليه من خارجه.

إذا كان التحقيق يفيدنا – إجرائيًا على الأقل – في وضع الزمن في حقب مختلفة ومتباينة، ودراسة الظواهر التي تهمّنا، بما فيها الثقافة في إطار هذا التقسيم الزمني، فإنّه، بالإضافة إلى محذور الوقوع في «اللاتاريخية»، توجد خشية أيضًا من الوقوع في تطرفين أو وجهي مغالاة، أو في أحدهما: الأول هو التّظر إلى الفعالية الأدبية – (والثقافية) عامّة – منفصلة عن سياق التطوّر الاجتماعي في المجتمع المعني، كما لو كانت منبثّة الصلة عمّا يُمور في المجتمع من تحوّلات لا بدّ وأن تكون لها تجلّيات في حقل الثقافة، بوصفه حقلًا من حقول الفعالية الإنسانية التي لا يمكن أن تكون مُعلّقة في الهواء، فهي في نهاية المطاف وجه من أوجه منظومة متكاملة. مُحقًا كان محمود أمين العالم في ملاحظته بأنّ التّمييز بين ما يسمّى بالبنية الفوقيّة التي تدرج أشكال التّعبير الأدبيّ والفنيّ والثقافيّ ضمنها، والبنية التّحتيّة الاقتصاديّة هو تمييز وظيفيّ، فالبنيتان – كما يرى – «متداخلتان متفاعلتان، وتشاركان معًا بإنتاجهما وبإعادة إنتاجهما في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة».(51)

أمّا التّطرّف الثّاني فهو ذاك الذي يمكن أن يغفل عن الديناميّة الخاصّة بالإبداع والثقافة، فلا يستقيم ردّها بشكل ميكانيكيّ إلى ما هو سياسيّ أو مجتمعيّ، لأنّ العلاقة بينهما

معقّدة، ويمكن لمثقفي حقبة تاريخيّة أفلت أن يستمرّوا في أداء أدوارهم في الحقبة التالية، غير متأثرين بهذا التحوّل، إذا ما استعنا بالتقسيم الشّهير لغرامشي بين من دعاهم بالمثقّفين العضويين المرتبطين بصورة مباشرة بالطّبقات أو المشاريع التي تستخدمهم لتنظيم مصالحها، والمثقّفين التّقليديين من رجال دين ومعلّمين وموظّفين تنفيذيين يواصلون فعل الأشياء نفسها من جيل إلى جيل، ومن مرحلة إلى أخرى.

ومن جهة أخرى فإنّ إرهاصات حقبة أدبيّة، أو ثقافيّة قادمة، تبدأ في التّشكّل والظّهور في ثنايا المرحلة السّابقة لها، فهي لا تنشأ بين يوم وليلة وبشكل آليّ، إنّما يلزمها مخاضاً قد يكون طويلاً وعسيراً أيضاً، فلكونها تستشرف المستقبل أو ترنو إليه تجد نفسها في مواجهة كوابح الثقافة التّقليديّة السّائدة التي تسعى إلى إعاقه نموّها، وإنّ أمكن وأدها وهي لما تزل في مهدها.

ولأنّ للتّاريخ الأدبيّ – والثّقافيّ عامّة – استقلاليّته مهما كانت هذه الاستقلاليّة نسبيّة، نجد أنّ الفعاليّة الثّقافيّة العائدة إلى مرحلة سابقة، لن تقف عن الفعل بمجرد ولوج مرحلة تالية، فمن أجل نشوء فعاليّة ثقافيّة جديدة تسم المرحلة التالية يستلزم الأمر وقتاً قد يطول، ما يعني أنّ الماضي الثّقافيّ يظلّ يفعل فعله في الحاضر أيضاً، وقد يزاحم أوجه الوعي والإنتاج الثّقافيّ الجديدة ويصارعها، حتّى لو كان هناك مثقفون عابرون للمراحل، يستمرّون في أداء الأدوار نفسها مع تغيّر الطّروف، لأنّ هذه الأدوار غير مرتبطة بمرحلة بعينها تنتهي مع انتهائها.

ليست هذه هي الإشكاليّة الوحيدة التي تواجهنا عند البحث في التّحقيب الثّقافيّ لمجتمع من المجتمعات، فقد نصادف مجتمعا يتّسم بالجمود والثّبات، أو أقلّها بالبطء في تحولاته، ما يجعلنا أمام مشهد ثقافيّ طويل ممتدّ، فلا يمكننا العثور فيه على (تضاريس) تتيح لنا أن نقسّم تاريخه الثّقافيّ إلى مراحل أو حقب، وإذا كانت الحقبة التّاريخيّة أو الثّقافيّة في مجتمعٍ سريع التّطوّر وعالي الديناميّة لا تستغرق سوى عقود قليلة، فإنّها في مجتمع يعاني من الجمود أو الثّبات أو البطء في التحوّل قد تمتدّ إلى قرن، لا بل وإلى قرون.

هذا القول يجب أن يؤخذ أيضًا في نسبته، فحتى السكون أو الجمود الطويل لا يخلو من تفاعلات في ثناياه، قد لا تكون ظاهرة أو مرئية، ولكنها تفعل فعلها بصمت، ما يؤدي تدريجيًا - ولو طال الزمن - إلى تآكل هذا الجمود، مهينًا الفرصة لتحوّل نوعي قادم، عندما تنشأ محفزاته أو حوامله، وهذه التفاعلات غير المرئية كفاية بحاجة إلى بحث واستجلاء.

الجزيرة العربية: (العزلة) التي كسرهما الإسلام

وضعنا مفردة «العزلة» بين مزدوجين لا لأنها غير صحيحة - في الأقل في المنظور النسبي - وإنما بسبب الخشية من أن تفهم على أنّ الجزيرة العربية قبل الإسلام لم تعرف أي تماس مع بلدان وثقافات أخرى، فهذا ليس دقيقًا، ويجب ألا يؤخذ على إطلاقه. ولكن بالتأكيد فإنّ الجزيرة العربية عانت من أوجه انغلاق على نفسها أدّت إليها عوامل عديدة، في مقدمتها تضاريسها الطبيعية الصعبة، والتي نتجت عنها درجة من الثبات والديمومة التي تجعل من التحقيق المنهجي للمراحل إحدى المعضلات التي يواجهها الباحث في التاريخ الثقافي الاجتماعي للجزيرة العربية، ولمجتمعات الخليج العربية عامّة، كي يتمكن من بسط المادة موضوع الدرس وتسهيل معرفة ما الذي ميّز كلّ فترة زمنية من الأخرى من خصائص وسمات، فلا نكاد نعثر ونحن ندرس تاريخًا ممتدًا استمرّ قرونًا ما يمكن أن نعدّه مظاهر تغيير ملموس يعتدّ بها وتبرّر مثل هذا التقسيم، فضلًا عن أنّ غياب التدوين في الكثير من الحالات يجعل من المتعذّر الإمساك بالسمات الثقافية - ناهيك بالمجتمعية - لمراحل سابقة، بما يساعد على تحقيقها في خانات زمنية مختلفة، لكل واحدة خصائصها، كون المادة المكتوبة تُيسّر على المهتمّ بالتاريخ الثقافي رصد التحوّلات في أشكال التعبير وفي المفاهيم التي تقدّمها هذه الثقافة، كي يتمكن من تحديد وتشخيص طبيعتها التي يمكن أن تكون مُنطلَقه في تقسيم هذا التاريخ إلى حقب أو مراحل.

الجاهلية: المفردة والمفهوم

يكاد الدارسون للتاريخ الثقافي والأدبي أن يُجمعوا على اعتبار الشعر الجاهلي المصدر الأوثق لدراسة الفترة السابقة لظهور الإسلام، مع أن مؤرخي الأدب العربي لم يعثروا منه على ما هو أقدم من مئة وخمسين سنة قبل الإسلام، (52) وإذا كان صحيحًا القول بأن الأشكال المتطورة التي يبرز بها الشعر الجاهلي المعروف لدينا حتى الآن تنبئ عن تاريخ طويل مرّت به هو أبعد من الزمن الذي يرجع إليه أقدم شعر جاهلي وصل إلينا، فإنه من الصحيح أيضًا القول بأن عدم وصول ما هو أقدم من ذلك يجعل معرفتنا بالفترة السابقة للإسلام محكومة – زمنيًا – بقياس زمن هذا الشعر. (53)

ولا يمكن النظر إلى الشعر الجاهلي بمعزل عن اللغة التي كتب بها، اللغة الفصحى التي انتهت إلينا بلغة القرآن والحديث والشعر المأثور عن (الجاهلية) وكل ما روي لنا من أشكال النثر ذات الطابع الفني عن الجاهليين والمسلمين الأولين، فهي الشكل اللغوي الذي انصهرت وتوحدت فيه لهجات عرب الشمال وبعض لهجات عرب الجنوب، كما لاحظ ذلك حسين مروّة الذي يرى بأن الظروف التاريخية التي جعلت مكة تتمتع بمكانتها الخاصة والفاعلة في مجالات النشاط التجاري والاقتصادي والاجتماعي والديني، هي نفسها الظروف التي جعلت من لهجة قريش قطبًا جاذبًا تتلاقى عنده وتتفاعل به سائر اللهجات العربية الشمالية بالأخص. وبالنسبة إلى النقطة الخاصة بلغة الشعر الجاهلي نراه يقول بأن أصحابه كانوا يستعملون لهجة قريش لكونها لغة العرب الأدبية ولحرصهم على شيوع شعرهم بين القبائل العربية جميعًا، وإنّ العرب – وإن اختلفت لهجاتهم – كانوا يؤلفون شعرهم ونثرهم بلهجة قريش لأنها أفصح اللهجات، فضلًا عن أن سدانة هذه القبيلة للكعبة كتّبت للهجتها السيادة.

ولا بدّ أن هذا التلاقي وهذا الانفعال انتهيّا خلال القرن السادس الميلادي إلى نوع من الانصهار والتوحد في لهجة مشتركة متميّزة من سائر اللهجات بكونها لغة التعبير الفني في الشعر والخطابة والحكم القصار، وكونها أيضًا لغة التعامل المشترك بين مختلف القبائل أثناء الاحتشادات الموسمية التجارية والدينية والأدبية. (54)

وأهميّة مكّة ليست آتية فقط من اشتغال أهلها بالتجارة وحدها، لأنّ مكة وإنّ خلت من أيّ نشاط زراعيّ أو رعويّ على نحو ما جاء وصفها في القرآن الكريم بـ«وادي غير ذي زرع»، كانت لها صفة المَحَجّة منذ عصور،(55) وغدت هي المركز المدني للمنطقة الذي اختلط في دورها الأساسان الديني والتجاري وتضافراً وأنتجا دورها السياسي الذي غدا تتويجاً لهما، وعلى رغم عدم وجود زراعة في واديهما المقفر فإنّها وظفت فيؤوض استثماراتها بتملّك الأراضي الزراعيّة في الطائف،(56) وافتتار مكة وواديهما إلى الزرع حتّم اتّجاه المكّيين إلى التجارة، وكذلك أحاطت الطّبيعة المدينة وجوارها بمنطقة عازلة عصيّة على الدّول الأجنبية، حتّى خلا تاريخها زمناً طويلاً من ذكرٍ لسلطان أيّ دولة عليها لوعورة المسالك إليها وجفاف الصّحراء على نحو جعل أعتى الدّول تعجز عن التّفاد في الصّحراء الحجازيّة التي حالت دون تمكّن أيّ سلطة مركزيّة خارجيّة من مدّ سلطانها المباشر إلى داخل الجزيرة العربيّة، على الرّغم من أنّ خطورة المصالح الدّوليّة ورغبة الحكومات في هذا الأمر جعلوا الحجاز على الخصوص مطمّحاً دائماً للدّول في مختلف العصور.(57)

لكنّ هذا لم يكن كافياً لإحداث التّفاعّل المرجوّ الذي تلزمه انسيابيّة الحركة وملاءمة الطّرق والتّضاريس الجغرافيّة التي تؤمّن حريّة الانتقال بين الأقوام، وساد هذا في الفترة السّابقة للإسلام التي عُرفت بالجاهليّة.

(الجاهليّة) - مفردة ومفهوماً - أضحت موضع سجال بين الدّارسين، وعودةً مرّة أخرى إلى مسألة التّحقيب، فإنّ (الجاهليّة) المفردة التي أُطلقت على مرحلة ما قبل الإسلام، تميّزاً لها من المرحلة التي نشأت بظهوره، حيث غلبت على عرب ذلك الزّمن (الجاهليّ) - وفق هذا التّصوّر - البداوة، فهؤلاء لم يبلغوا ما بلغته الأمم المعاصرة، بما فيها المجاورة لهم، من حضارة، حيث عاش العرب عيشة قبائل رحّالة لم يكن للعالم الخارجي اتّصال بها،(58) وأحد بواعث هذا السّجال أنّ من كون المقصود بـ(الجاهليّة) الفترة السّابقة لظهور الإسلام مباشرة التي جعلت المسلمين الأوائل ينتسبون إلى المرحلتين: ما قبل الإسلام وما بعده، وأنّهم اهتدوا إلى الحقّ بعد ظهور الإسلام ودخولهم فيه، لكن ماذا عن المراحل التاريخيّة الأبعد التي لم يدركها أوائل المسلمين ولا حتّى آبائهم وأجدادهم؟

ثم إن مفردة (الجاهليّة) تشي بأنّ كلّ المراحل السابقة لظهور الإسلام كانت محض ظلام خالٍ من مظاهر التّحضّر، وهذا ليس دقيقاً، ونحن أميل إلى ما ذهبت إليه بشرى أقليش من أنّ إطلاق صفة الجاهليّة على العصر السّابق للإسلام عنى بدرجة أساسيّة الجهل بالدين، وأنّ للمفردة مدلولاً دينياً (59) وليس ثقافياً أو حضارياً، فجذور ثقافة العرب التي هي «نتاج تاريخهم تمتدّ إلى مئات السّنين قبل الميلاد، وتتألف هذه الثّقافة من معارف عمليّة اكتسبها العرب من تجاربهم الحياتيّة ومن ممارساتهم وأنشطتهم العمليّة، أو اقتبسوها من خبرات البلدان المجاورة التي سبقتهم في مضمار التّحضّر أو ممّن ساكنهم من الأجانب، ومن اللغة والشّعور والأمثال والأساطير والمعتقدات الدّينيّة وغير ذلك» (60).

على خلاف أحمد أمين الذي رأى في كتابه (فجر الإسلام) أنّ الحركة الفكريّة في الجزيرة العربيّة لم تعرف تقدّماً إلّا بعد مجيء الإسلام، حيث اقتبس العرب الكثير من حكم الفرس والهند والروم، مختزلاً حياتهم الفكريّة قبل الإسلام في اللغة والأشعار والأمثال والقصص التي لا ترقى إلى درجة علم أو فلسفة - يرى حسين مروّة أنّ افتقار القراءة المنهجية للمعارف التي عرفتھا (الجاهليّة) ووضعها في سياق مترابط، يجب ألاّ يحملنا على الاعتقاد بانعدام ثقافة خاصّة بتلك المرحلة، مستشهداً بشيوع مفردتي حكمة وحكماء في تلك الحقبة، وأنّ صفة الحكمة كانت تطلق على نوعٍ من الكلام يجري على ألسنة بعض الشّعراء. (61)

وليس أحمد أمين وحده من رأى هذا الرّأي، فالإليه أيضاً ذهب الباحث المصريّ محمد زكي عبد السّلام مبارك في كتابه (التّثر الفنّي في القرن الرّابع)، في نفيه لوجود التّثر في حياة العرب قبل الإسلام، وأنّ الأمر اقتصر على الشّعور وحده، والذي - بسبب ذلك - أطلق عليه (ديوان العرب) كونهم يتجمّعون حوله، ويجزم عبد السّلام أنّ مؤرخي اللغة العربيّة وآدابها اتفقوا - وتبعهم في ذلك مؤرخو الإسلام - «على أنّ العرب لم يكن لهم وجود أدبيّ ولا سياسيّ قبل عصر النّبوة، وأنّ الإسلام هو الذي أحياهم بعد موت، ونبّهم بعد خمول». (62)

وقد ردّ عليه الباحث شكيب كاظم بالقول: «إنّ عدم إطلاق تسميات للصّور البلاغيّة والمحسنات البديعيّة في نثرهم (أي العرب) لا يعني أنّهم لم ينتجوا نثرًا فنيًا، فالصّور البلاغيّة أمر، وتسميتها أمر آخر، ولو صحّ هذا القول إذن لنفينا الشّعر العربيّ قبل النّبوة، لأنّ الشّعراء وقتذاك ما كانوا يعرفون فنّ التّقطيع الشّعري وبحور الشّعر، فهذه حصلت في زمن متأخّر نسبيًا، حصلت أيام الخليل بن أحمد الفراهيديّ - أو الفرهوديّ - وعلى يديه (100 - 170هـ)، فهو الذي ابتكر واكتشف عروض الشّعر العربيّ. ثم إنهم لم يقعدوا قواعد لغتهم إلّا بعد مرور زمن، بعد أن فشا الغلط والخطأ واللحن في الألسنة بسبب الأعاجم. لقد كانت سليقتهم اللغويّة سليمة ورائعة، ولم يعرف عنهم الخطأ اللغويّ أو الغلط النّحويّ. إنّ خفاء الجاذبيّة الأرضيّة لا يعني أنّها غير موجودة، وإنّ عدم مقدرتنا على تفسير ظواهر الكون، كالمدّ والجزر وانتقال الصّوت عبر الهواء لا يعني نفيا» (63) وبتقديره أنّ الأسلوب القرآنيّ ما كان سيظهر «في قوم لم يظهر فيهم نثر فنيّ ولا يعرفون أساليبه» (64).

ظهور الإسلام: الانعطافة الكبرى

الانعطافة التاريخيّة والحضاريّة الكبرى التي أحدثها ظهور الإسلام تجيز الفصل - إذن - بين مرحلتين: ما قبل الإسلام وما بعده. فبالإضافة إلى بعده الديني، فإنّ الإسلام يحمل بعدًا اجتماعيًا أيضًا، فظهور من أطلق عليهم الحنفاء (65) قبل الدّعوة المحمديّة جاء في وقت بدأت فيه عوامل تفكّك النّظام القبليّ في التّشكّل، وبمجيء الإسلام كان تفكّك هذا النّظام حاجةً فعليّة ضروريّة تاريخيًا، ونضجت العوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة والفكريّة لوضع مسألة انهيار النّظام القبليّ، ومسألة قيام النّظام البديل له في مستوًى واحد على جدول المهمّات المرحليّة لعملية تطوّر مجتمع الجاهليّة العربيّة التاريخي (66).

ظهور الإسلام وتوحيد الجزيرة العربيّة تحت راية الدولة الوليدة عظمًا من أهمية الحجاز - خاصّة بعد انطلاق الفتوحات العربيّة - بحيث غدت المدينة المنورة مركزًا للدولة الإسلاميّة الآخذة في التّوسّع، ولكن سرعان ما دبّت الخلافات في صفوف المسلمين، في نهايات عهد

الخلفاء الراشدين، ولم يستمرّ مكوث مركز الدولة الجديدة في منبتها طويلاً، وسرعان ما انتقل المركز الحضاري العربي والإسلامي إلى الحواضر الأخرى: الشام، وتالياً بغداد والمغرب العربي والأندلس والقاهرة وسواهن، وعادت بلاد الحجاز لا تكون المركز الذي تدار منه شؤون الدولة الإسلامية بعد أن اتسعت رقعتها، وهاجر القسم الأعظم من القبائل المهمة، إن لم تكن قبائل برمتها، منها قاصدة الأقاليم المفتوحة.

وتكرّس ذلك بعد أن اتخذ الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان من الشام مركزاً له ومن دمشق عاصمة للدولة الإسلامية، وخسر الحجاز الامتيازات المالية التي كان يتمتع بها، حيث حُرّم من فائض الفيء (الخراج، أو الجزية، أو عشور التجارة) الذي صار يرسل إلى بيت المال في الشام، بعد أن كان يرسل إلى المدينة المنورة، لكنّ الحجاز لم يفقد مكانته الروحية، كون قبلة المسلمين تقع فيه، ويؤمّه سنوياً الألوف من الحجاج من مختلف أرجاء العالم الإسلامي. لكن حال الثبات عادت لتطبع أوجه الحياة في الجزيرة العربية، وظلّ «نمط حياة بدو الجزيرة العربية واقتصادها قائماً لأكثر من ألف سنة، ولم يأخذ في التغيّر بسرعة إلّا في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين».(67)

يرى طه حسين أنّ «خلفاء بني أمية ظلّوا ينظرون إلى جزيرة العرب نظراً خاصاً، لأنّها موطن الأرستقراطية الحاكمة من جهة، ولأنّها موطن الأمة التي يُستمدّ منها الجند من جهة أخرى، بل إنّها كانت أشدّ بلاد الإسلام امتيازاً في ذلك الوقت، وظلّت موطن الرؤوس المفكّرة وموطن الأيدي العاملة في إقامة الدولة».(68)

بعد أن انتقل مركز الثقل إلى بغداد في العراق، عندما آلت الخلافة إلى العبّاسيين، بقي الحجاز إقليماً مرتبطاً بالعاصمة بغداد، ويُرسَل إليه الولاة من أمراء عبّاسيين أو من شخصيات لها صلة وثيقة بهم، مع أنّ طه حسين يرى أنّ توجه الدولة العبّاسية إلى الاعتماد على الفرس وتديبرهم منح خراسان ما كان لجزيرة العرب من مقام، وأصبحت هي من «تمدّ الدولة بالرؤوس المفكّرة، بالوزراء ورجال القصر وبالأيدي العاملة بالجيش وعمّال الدّواوين، وأقصى العرب شيئاً فشيئاً عن الجيش والدّواوين».(69) لكن، مرة أخرى، لم يبلغ

الأمر حدَّ فقدان الحجاز، مكّة والمدينة خاصّة، مكانته الدّينيّة والعلميّة كما أشرنا، ثم إن في الحجاز حياة أخرى، حياة فن وطرب، وأنتجت الحياة الثّانية فنّاً بديعاً من غناء وتنادر وأدب، وكان أكثر المغنّين في قصور بني أمية ممّن تخرّجوا في مدرسة الحجاز، ولكنّ هذا الازدهار الفنّي في الحجاز بدأ يضعف في عهد الدّولة العباسيّة.

(العزلة الثّانية) للجزيرة العربيّة

وإذا كان ظهور الإسلام أدّى إلى فكّ عزلة الجزيرة العربيّة السّابقة لظهوره، حين أخذت الدّعوة الإسلاميّة تنتشر خارج حدودها وتُفتح على ثقافات وعادات الأمم التي بلغها الإسلام تدريجيّاً، فإن عزلة الجزيرة العربيّة (الثّانية)، التي نشأت بعد انتقال مركز الخلافة والدّولة منها، تفريقاً لها عن (العزلة الأولى) التي كانت عليها قبل الإسلام - حسب طه حسين - لم تبدأ دفعةً واحدة، وإنّما بالتّدرّج على نحو ما أشرنا إليه أعلاه.

ويرى طه حسين أنّ آخر عهد لتواصل الجزيرة العربيّة مع المركز الجديد للدّولة الإسلاميّة في بغداد كان أواخر القرن الثّالث للهجرة، فقبل ذلك كان شعراء ممتازون في البداية يفدون على الخلفاء والوزراء في بغداد إلى أواخر القرن الثّالث للهجرة، ثمّ انقطعت الصّلة الأدبيّة أو كادت تنقطع بين جزيرة العرب وبلاد الشّرق العربيّ، وعادت الجزيرة العربيّة إلى ما كانت فيه قبل الإسلام من عزلة تامّة في الأدب وشديدة في السّياسة وغيرها من مظاهر الحياة. (Z0) ولولا أن كان المسلمون يحجّون إلى مكّة والمدينة في كلّ عام وأنّ لليمن أهميّة خاصّة في التّجارة أثناء القرون الوسطى لأهمّلت هذه البلاد إهمالاً تامّاً ولنسيها تاريخ المسلمين. (Z1)

لا يغفل طه حسين في أطروحته هذه حقيقة أنّ الجزيرة العربيّة استفادت من التّواصل مع الأقاليم الجديدة التي بلغها العرب، «فكان وفود الأعراب إلى حواضر العراق والشّام ووفود أهل الحضرة إلى مدن الحجاز ونجد يثير في نفوس الأعراب معاني ما كانت لتثور في نفوسهم لو ظلّوا في عزلتهم الأولى. ويكفي أن يلاحظ أنّ الغزل الحجازيّ - وهو أجمل ما قيل في العصور الإسلاميّة من الغزل - إنّما هو نتيجة لتبادل الصّلات بين جزيرة العرب

وحواضر العراق والشَّام ومصر». (72) وهذا الاستدراك من طه حسين يجيز لنا القول إنّ (العزلة الثَّانية) للجزيرة العربيّة كانت هي الأخرى (عزلة نسبيّة)، لم تنفِ بعض أشكال التّواصل مع محيطها الخارجيّ العربيّ خاصّة.

أكثر من ذلك فإنّ انقطاع الصّلة بين الجزيرة العربيّة ومراكز الحضارة الإسلاميّة لا يعني أنّ الأولى أصبحت قفراً من الأدب، فظّل فيها - حسب طه حسين نفسه - شعراء وخطباء وقُصّاص ورواة، ولكنّ شعرهم وقصصهم وآثارهم الأدبيّة بوجه عام لم تكن تنقل إلى مدارس البصرة والكوفة وبغداد وتدرس فيها كما كانت الحال في القرون الأولى، ولم تكن تدوّن في البادية وإنّ كانت تحفظها الذاكرة عشرات السّنين ثمّ يذهب بها صوت الرّواية والحفاظ وتنتثر في الصّحراء كما تنتثر الرّمال بتأثير الرّيح. (73)

السّجال حول الشعر الجاهلي

يسجّل أحمد راشد ثاني ملاحظتين على أطروحة طه حسين: تتصل الأولى بوصم حسين المجتمع الجاهليّ الذي سبق الإسلام بالتّخلف والعزلة، على الرغم من أهميّة دور ذلك المجتمع الذي انتقل ونقل مجتمعات العالم العربيّ الإسلاميّ من (المرحلة الشّفاهيّة إلى المرحلة الكتابيّة)، وهي ملاحظة وجيهة عرضنا لها أيضاً انطلاقاً من دراسات حسين مروة خاصّة. وبرأي أحمد راشد فإنّ طه حسين، وخصوصاً في أطروحته عن الشعر الجاهليّ، لا يبدو مدرّكاً لطبيعة هذا الشعر الشّفاهيّة، وفي هذا يستند ثاني إلى ما ذكره الباحث السّعوديّ سعد الصّويان في دراسته عن الشعر النّبطيّ، من أنّنا «لو تمكّنا من دراسة الشعر النّبطيّ في سياقه الأدائيّ ومحيطه الحضاريّ، لاستطعنا الإجابة عن العديد من الأسئلة التي تدور حول الشعر الجاهليّ وخصوصاً فيما يتعلّق بوظيفته الاجتماعيّة ودوره السّياسيّ، وكذلك طرق نظمته وأدائه وتداوله كتراث شفهيّ يعتمد على الرّواية والاستماع، لا على الكتابة والتّدوين». (74)

لكن قد يؤخذ على هذا القول - مع وجاهته - أنّه يتجاهل وجهة نظر طه حسين في الشعر الجاهليّ برمته، فهو يرى «أنّ الكثرة المطلقة ممّا نسّميه شعراً جاهليّاً ليست من الجاهليّة

في شيء، وإنما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر ممّا تمثل حياة الجاهليين»، ويرى «أنّ ما بقي من الشعر الجاهليّ الصّحيح قليل جدًّا لا يمثّل شيئًا، ولا يدلّ على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصّورة الأدبيّة الصّحيحة لهذا العصر الجاهليّ». وأنّه من أجل معرفة العصر الجاهليّ علينا العودة إلى النّص القرآنيّ نفسه فهو الأصدق في التّعبير عنه: «مرآة الحياة الجاهليّة يجب أن تلتمس في القرآن لا في الشعر الجاهليّ»، (75). ولا يقلّل من أهميّة ذلك أنّ طه حسين نفسه قد تراجع تحت الصّغوط الشّديدة التي عرّض لها عن أطروحته تلك، فهذا التّراجع كان على الأرجح مناورة منه لتفادي المزيد من الأذى.

أمّا ملاحظة أحمد راشد ثاني الثّانية فهي أنّ طه حسين يتجاهل السّمات (الشّفاهيّة) التي ينطوي عليها عصر التّدوين كعصر مخطوطات، كأنّ ثاني يرغب في القول بأنّ بدء التّدوين لم يعنِ - بصورة تلقائيّة - انتهاء الشّفاهة في الأدب، فحجم ما دُوّن حينها كان قليلًا قياسًا إلى حجم المنتج الأدبيّ والشّعريّ خاصّة، أي أنّ الجزء الأكبر ظلّ شفاهيًا تتوارثه الألسنة، ولم يندثر بالضرورة - على رغم كونه شفاهيًا - ويضع ثاني أطروحة طه حسين في سياق الكثير من ما وصفها بـ(الأطروحات الحديثة عن التّاريخ الثّقافيّ العربيّ التي تحاول إقصاء البدواة والسّكوت عنها).

والمرجّح أنّ أحمد راشد ثاني صاغ ملاحظته هذه من وحي أطروحة الصّويان حول العلاقة بين الشّعريين الجاهليّ والنّبطيّ التي لا يراها علاقة أدبيّة فحسب، وإنّما تاريخيّة/ حضاريّة/ بمعنى أنّها «علاقة طبيعيّة عضويّة أساسها النّسب اللغويّ والفنيّ، وقوامها الاستمراريّة التاريخيّة والحضاريّة بين مجتمعات الجزيرة العربيّة من العصور القديمة حتّى الآن»، بل إنّ الشّاعريين النّبطيّ والجاهليّ يلتقيان، حسب الصّويان، «على صعيد واحد من الرّؤية الحضاريّة والحسّ الفنيّ وشعرهما ليس إلّا صدّى لنفس الظروف الطّبيعيّة والاجتماعيّة القاسية، ومن هنا فإنّ التّشابه اللغويّ بين الشّعريين «تشابه تلقائيّ» لا شعوري يمليه تشابه الظروف والمعطيات التي تتكوّن منها مادة الشّعريين. والقصيدة النّبطيّة ليست مجرد تقليد ومحاكاة للقصيدة الجاهليّة، بل هي امتداد لها وهي عمليّة خلق وإبداع

مستجدة، تخضع لنفس الأساليب الفنية والظروف الحضارية التي كانت توجه الشعر الجاهلي وتحكم بشكله ومضمونه. الشاعر التبطي لا يتجشم معارضة قصيدة جاهلية معينة، ولا يتكلف تقليد بيت بعينه، ولكنه يطرق نفس المهيع ويغترف من نفس المعين ويصدر من نفس الموارد التي استقى منها الشاعر الجاهلي مادته وأغراضه»، ولذلك «لا تختلف القصيدة التبطية عن القصيدة الجاهلية في التصور الفلسفي الذي تقدمه تفسيراً لهذا الكون ولحياة الإنسان على هذه الأرض، ولا تختلف عنها في المفاهيم والمثل التي تكررُها، لتعطي حياة الصحراء القاسية معنى يعين على تحملها».(76)

ولاحظ باحثون أن شعراء العامة في نجد لا يعرفون العروض ولا الموازين الشعرية، ومع ذلك فإن شعرهم التبطي مطابق لميزان العروض، فكان الأوزان العربية باقية في نظمهم وهم يلتزمون قافيتين في غالب نظمهم: قافية لروي الشطر الأول وأخرى لروي الشطر الثاني.(77)

عند مسألة الشفاهية في الشعر الجاهلي وقف أيضاً الناقد والأكاديمي السعودي عبد الله الغدامي، الذي وإن لم يقطع برأي حول الشكوك التي أحيطت بظاهرة الشعر الجاهلي، رأى أن أسباب هذا الشك كثيرة، وربما تكون موضوعية أيضاً بالنظر إلى كثرة الشاكن ممن هم موضع ثقة علمياً، لكن أسباب اليقين موجودة وكثيرة أيضاً، ملاحظاً أن الظنون حول انتحال الشعر الجاهلي قادت - تالياً - إلى الانتباه إلى شفاهية هذا الشعر سواء أكان ذلك عند الباحثين العرب أم الأجانب المستعربين. فرواية الشعر الجاهلي كانت شفوية حتى بعد أن دُونت، فما جرى تدوينه «لم يكن نقلاً للشفاهي إلى الكتابي ولكنه تسجيل خطي للرواية الشفاهية».(78)

وعليه فإن الشعر الجاهلي الذي نتداوله الآن هو الشعر المروي وليس المدون، فالتدوين ثبت الرواية الشفوية، ولا يذهب الغدامي إلى حد اعتبار كل الشعر الجاهلي خالص الشفاهية، فالشفوية - بتقديره - سمة رواية هذا الشعر لا إبداعه، ليست في الإنشاء وإنما في النقل، فتسربت الشفاهية إلى الشعر الجاهلي وسادت فيه بسبب الرواة وليس بسبب

الشّعراء أنفسهم الذين وضعوا تلك القصائد، وإنَّ الإبداع الجاهليّ كان يتّسق مع شروط الكتابيّة أكثر من اتّساقه مع شروط الشّفاهية، فهو فرديّ يقوم على نص أصيل فرد وعلى آليّات الإنشاد الشّعريّ الغنائيّ حتّى لو كان الشّعراء الذين كتبوه لا يعرفون الكتابة (79).

قدّم الاستعراب الرّوسيّ إضافة مهمّة في هذا السّجال حول الشّعر الجاهليّ، عرض له الباحث ألكسندر كوديلين في دراسة مهمّة له حول الموضوع، يشير فيها إلى رأي المستعرب الرّوسيّ الأشهر كراتشكوفسكي الذي قال إنّه «لا يكاد أحد من العلماء في الوقت الحاضر يشكّ في أنّ قسمًا من الشّعر الجاهليّ منحول»، ولكنّ هذا لا يجب أن يعني بأنّ كلّ هذا الشّعر منحول، وهو الرّأي الذي جاهر به المستعرب الإنجليزيّ مرچليوث الذي بلغ حدّ القول إنّ العرب لم يكن لديهم شعر كنوع أدبيّ قبل نشوء الإسلام، وهذا ما حمله على الزّعم بأنّ جميع نماذج الشّعر الجاهليّ الأقدم موضوعة ومنحولة في وقت متأخّر (80).

ويثني الباحث الرّوسيّ على ما ذهب إليه ناصر الدّين الأسد حول «أنّ معايير انتقاء الشّعر الأصيل يمكن أن تتكوّن، أوّلاً، الذّوق الشّعريّ الذي يتيح التّفريق ما بين الأصيل والمنحول، وثانيًا، رأي العلماء الموحد بصدّد صحّة الأصل لقصائد بعينها، وثالثًا، وجود قصائد معيّنة في نسخة موثوقة ومعتمدة لديوان الشّاعر أو مجموعة أشعار عشيرة الشّاعر المدوّنة بخطّ أو إملاء عالم لغويّ معتمد» (81).

ويرى كراتشكوفسكي أنّ المنحول أيضًا ينبغي اعتباره أثرًا من آثار الماضي القديم، لأنّه من (صنع) شخص بلغ من القدرة على التّغلغل إلى كنه الماضي العربيّ بحيث لا يمكن أن يكون أي جزء تفصيليّ من عمله مناقضًا للصدّق التّاريخيّ والسّيكولوجيّ، وهو رأي جدير بالوقوف عنده. فيما يلفتنا كوديلين إلى رأي مهمّ – هو الآخر – للعالم الأمريكيّ مونرو الذي ذهب إلى القول بأنّ الفروق في أشكال الصّنع تستدعي التّغاير الأساسيّ في مبادئ الشّعر العربيّ الشّفويّ والمكتوب، لأنّهما يقومان على أسلوبين متناقضين ومتعارضين، وهما الشّفويّ – الصّياغيّ، والكتابيّ الأدبيّ، ومونرو نفسه هو القائل بأنّه وبسبب سير النّقل الشّفهيّ من جيل إلى جيل كان لا بدّ أن تطرأ على المنقول من الشّعر تغيّرات، نظرًا إلى أنّ

حَفَظَةُ الثَّقَالِيدِ الشَّفْهِيةِ لم يحفظوها على ظهر الغيب، وإنّما كانوا كمن يخلقها من جديد بمساعدة التَّكْنِيكِ الشَّفْوَِيِّ - الصِّيَاغِيِّ، فالقسم الذي حُفِظَ من الشَّعْرِ الجَاهِلِيِّ القديم ليس تدوينًا حرفيًا للأبيات التي قالها في وقت ما شاعر عظيم، وإنّما هي الرِّوَايَةُ المقاربة أكثر أو أقلّ لتلك الأبيات، والمحرّفة بالأخطاء المرتكبة لدى نقلها الشَّفْوَِيِّ الذي جرى في أثنائهِ الاستذكار. (82)

فنون وآداب ابنة بيئتها

نظرًا إلى قَلَّةِ الوافدين إلى نجد من الأجانب لا نكاد نجد لفظة غير عربيّة الأصل في حديث أهلها المجاورين من جميع جهاتهم لأقوام عرب وبلاد عربيّة، ولم يحكمهم حاكم أجنبيّ فتختلط لغتهم بلغة حاكمهم كما هو شأن لغة البلاد التي يحكمها من تخالف لغته لغة أهلها، على خلاف ما نجده في بلدان عربيّة أخرى كمصر والشَّام والعراق، حيث دخلت إلى لغة أهلها مفردات من لغات أخرى كالفارسيّة والتركيّة، كونها خضعت لحكم الفرس أو الأتراك. (83)

ولا يصحّ النَّظَرُ إلى كلِّ المنتج الأدبيِّ والفنيِّ في قلب الجزيرة العربيّة فقط من زاوية تأثره بالقادم عليه من الحواضر العربيّة وغير العربيّة الأخرى، فليس كلّ نجد، على سبيل المثال، والتي تعدّ أكثر المناطق محافظةً، محيطًا من البداوة، وهذا ما تشير إليه أنماط من الفنون بعينها ارتبطت بها، ولها تجلّيات في شرقي الجزيرة وفي المناطق السَّاحليّة، لكنّ لا نعثر على نظير أو تجلّيات لها في الحجاز والعراق وعمّان واليمن، ومنها رقصتي (السَّامري) و(الخماري)، فإيقاعهما ووزنهما مستمدّان من روح الشَّعْرِ النَّبطيّ، وهي على ما نرى فنون لا تنشأ إلا في بيئة مستقرّة قائمة على الفلاحة.

وينظر بعض الباحثين إلى رقصة (العرضة) كصورة محليّة للرَّقص الجماعيّ الذي يذكّر بالدبكة في بلاد الشَّام، ولكِنَّه رقص متأثر بالبيئة الصَّحراويّة المحيطة التي فرضت إيقاعه البطيء بالنظر إلى طبيعة الآلات الموسيقيّة المستخدمة، والتي تكاد تنحصر في الطُّبُول

والدّفوف. ومع أنّ (العرضة) أخذت طابع رقصة الحرب، حيث يحمل الرّاقصون السيّوف في أياديهم، فإنّها لم تكن كذلك دائماً.

وحين يتّصل الأمر بالتّاريخ الثّقافيّ والدينيّ تحديداً، فإنّه كان للحجاز موقع القلب بين بقيّة أجزاء الجزيرة العربيّة، ومع أنّ حياة السّكان فيه لم تختلف عمّا كانت عليه في باقي أجزاء الجزيرة العربيّة، لكن كان للحجاز حظّ أن يكون جسراً بين بلاد الشّام وحوض البحر المتوسّط من ناحية، واليمن والمحيط الهنديّ من ناحية أخرى، ففي الحجاز كان يمرّ الطّريق البريّ الذي يصل بين جنوبي شبه الجزيرة العربيّة وشماليّها، ومنه كانت تتفرّع طرق تتّجه صوب الشرق والشّمال الشرقيّ، وفي موازاته شريان آخر مهمّ في عالم التّجارة العالميّة هو طريق البحر الأحمر.

وسكّان مدن الحجاز خليطٌ من أهلها المحليّين والمهاجرين إليها من خارج الجزيرة، من دول إسلاميّة مختلفة حيث نجد أسراً من أصول تركيّة، وألبانيّة، وفارسيّة، وتركمانيّة، وبورميّة، وعربيّة – مصريّة خاصّة – وغيرها، أو من النّازحين إليها من مناطق أخرى كاليمن ومن حضرموت خاصّة، في ما كان القادمون إليها من نجد قلة. لذا نجد أنّ الرّوابط بين سكّانها كانت أكثر مدنيّة، وبُنيت على المصالح المعاشيّة أكثر من صلاتها البطريركيّة، ما ساهم في صلاتها التّجاريّة مع العالم الخارجيّ، وانتشار العمل المأجور البسيط المرتبط بخدمات الحجاج، وبالذّات عبر المؤسّسات التي تخدم الحجاج القادمين من آسيا، وبالإضافة إلى العامل الاقتصاديّ – الاجتماعيّ، فإنّ هذا التّنوع السّكانيّ ترك بصماته القويّة على التعدديّة المذهبيّة لأهل الحجاز، ثم إن ارتباط الحجاز الوثيق بمصر أثر كثيراً في الحياة الثّقافيّة فيها، خاصّة منذ منتصف القرن الثّاسع عشر.

أما بالنّسبة إلى السّاحل الشرقيّ للجزيرة العربيّة، خاصّة الأحساء والقطيف اللتين كانتا واحتين غنيّتين، فنجد التّشابه الكبير بينه وبين البحرين في ضعف الحضور البطريركيّ بين أهله، وساعد الانتماء المذهبيّ للسّكان في جعل التّأثير الثّقافيّ العراقيّ قوياً في السّكان، حتّى إنّ القطيف – لكثرة ما كان بها رجال دين – كان يطلق عليها لغاية بدايات

القرن العشرين «التَّجف الصَّغرى»، تشبيهاً لها بمدينة التَّجف العراقيَّة المقدَّسة لدى الشَّيعة، والمعروفة بكثرة المدارس الدِّينيَّة فيها. وهذا ما أشار إليه طه حسين حين قال إن تأثر شرقي الجزيرة العربيَّة بالعراق «أشدَّ من تأثره بمصر والشَّام، ففي بعض القرى في أطراف الجزيرة ممَّا يلي العراق شعراء، وفيها أيضاً علماء في اللغة والدِّين، وهم تلاميذ العلماء والشُّعراء الذي يظهرون في بغداد والبصرة».(84)

ثبات البنى الاجتماعيَّة وجمودها

أسباب (عزلة) الجزيرة العربيَّة التي نشأت بعد انتقال مركز الدَّولة الإسلاميَّة منها، وفقدانها للمداخل الماليَّة التي كانت تأتي إليها، لم تكن ذات طابع إداريٍّ - سياسيٍّ فحسب، ولا مجرد ظاهرة أدبيَّة أو ثقافيَّة عامَّة، وإنَّما هناك أسباب اقتصاديَّة أيضاً، وهذا ما أشار إليه طه حسين في مبحثه، فليس للجزيرة العربيَّة خصوبة الأرض وغنى الثَّروات التي لبقية البلاد الإسلاميَّة التي بلغها العرب بعد الفتوحات فأهملتها الدَّولة. ولم تكن المواصلات بينها وبين عاصمة الخلافة منَّظمة ولا سهلة، فليس عجيباً أن تضعف العلاقة بينها وبين مركز الحكومة الإسلاميَّة في بغداد شيئاً فشيئاً حتَّى انقطعت انقطاعاً تاماً، يضاف إلى ذلك أن تغلَّب الفرس والترك على بغداد لم يكن من شأنه أن يحتفظ بالعلاقة بين جزيرة العرب نفسها ومواطن الحضارة الإسلاميَّة، وأنَّ جزيرة العرب نفسها لم تكن من الغنى والثَّروة بحيث تستطيع أن تعيش لحسابها وتحتفظ بحظّها من الحياة الأدبيَّة الرّاقية، ومن الحضارة التي جُلبت إليها جلباً أيام الأمويِّين.(85)

هذا الثَّبات أو الجمود الذي استمرَّ قرونًا عائدٌ - قبل كلِّ شيء - إلى «تباطؤ تطوُّر القوى المنتجة وثبات البنيات الاجتماعيَّة طوال القرون»، حسب تعبير أليكسي فاسيلييف، وهو الأمر الذي هيأ فرصة «سحب» خصائص العلاقات الاجتماعيَّة في الجزيرة العربيَّة في القرن التَّاسع عشر أو مطلع القرن العشرين على القرون السَّابقة، حيث ظلَّت حياة السَّواد الأعظم من سكَّان نجد والإحساء وكذلك الحجاز مرتبطة أساساً بنوعين من النِّشاط الاقتصادي: الزَّراعة السَّيحيَّة أو الإروائيَّة في الواحات والرَّعي البدوي.(86)

وبرزت هذه العزلة خاصة في وسط الجزيرة المتمركز في نجد بسبب قلة المياه واتساع الصحارى وقلة الأراضي الزراعية التي عليها تُؤسس الحواضر، ويحدث الاستقرار عبر ارتباط الناس بالأرض، فالزراعة عكس الرعي (مصدر البداوة) الذي يدفع بأهلها إلى التنقل بحثاً عن الماء والكلاء، وأبقت هيمنة الرعي على سكان تلك المناطق علاقات الإنتاج فيها متخلفة، حتى الإقطاعية منها التي لم تتطور أو تتسع.

ولكن العزلة وجدت حتى في مناطق جنوب غرب الجزيرة (نجران، وجيزان، وأجزاء من عسير)، مع أن الطبيعة وفرت لأهلها ماءً وأرضاً زراعية، والسبب الرئيس في ذلك عائد إلى التضاريس الجبلية الوعرة للمنطقة التي فرضت تباعد بعض قرأها عن الحواضر والمدن لصعوبة التنقل بينها، بل إن بعض الباحثين يذهبون إلى القول إن بقايا من المشاعية البدائية أبقت سكان هذه المناطق في عزلة استمرت بعض أوجهها حتى ستينيات القرن الماضي، فتخلف قوى الإنتاج لم يدفع بسكان هذه المناطق إلى الخروج من عزلتهم، ولم تنشأ عوامل داخلية قميئة بأن تساعد على هذا الخروج أو تدفع به.

هذا لا ينفي بطبيعة الحال وجود أشكال من التواصل - التجاري خاصة - بين الحجاز والمناطق القريبة منه، في بلاد الشام خاصة، وليس أدل على ذلك من تجارة القوافل التي عرفت بـ«العقيلات»، وهم تجار من نجد وبالأخص من منطقة القصيم معظمهم من أهل بريدة وأريافها وعنيزة وبقية المنطقة، ويمثلون مجموعة قبائل نجدية تعمل بتجارة الإبل والخيول والأغنام كما تُتاجر بالسمن والملابس والأغذية، كانوا يصدرون الإبل والخيول والأغنام إلى بلاد الكويت والعراق والشام والأردن وفلسطين وتركيا ومصر، ويستوردون الأسلحة والقهوة والشاي والسكر والأواني والملابس وغيرها، عملوا بهذه المهنة منذ مئات السنين.

وقيل إن سبب هذا اللقب لتمييزهم بلبس (العقال) من بقية أهالي نجد، وعنه قال الشاعر إبراهيم اللاحم:

لابسين العقل ضافين الشليله

مكرمين الصّيف مرهبة العداتي (87)

وللمؤرخ حمد الجاسر رأي آخر هو أنّ «عقيل» هي نسبة إلى قبيلة «عقيل» العامرية التي سكنت نجد، وكانت تمارس تجارة الإبل مع الأقطار المجاورة، ثمّ صارت المهنة مصطلحاً لكلّ من زاولها من أهل نجد.

وتبدأ رحلة «العقيلات» بالاتّجاه شمالاً حتّى الهلال الخصيب والعراق في فصل الشّتاء، ويُفضّل على فصل الصّيف نسبةً إلى تحمّل المواشي، ويتّجه بعضهم شرقاً إلى بلاد الهند والسّند، وغرباً إلى إقليم كردفان بالسّودان، وهنا يُختار فصل الصّيف عن طريق مصر بمحاذاة النّيل إلى أن يصلوا إلى «أم بادر» الثّابتة لبادية قبيلة «الكبابيش» شمال غربي السّودان، ثمّ غرباً إلى مدينة التّهود وقبائل الحمر حيث يبيعون أجود أنواع الإبل، ثمّ يسلكون محاذاة النّيل في طريق العودة أيضاً. وتمتدّ رحلاتهم جنوب غربي السّعودية إلى مكّة مروراً بالمدينة المنورة. (88)

ومع أنّ العلاقات البطريركية هيمنت على سكّان نجد ومعظم أهل الجزيرة العربيّة، بما في ذلك سكّان الواحات والبقاع التي حظيت بظروف مناخية ملائمة كالجنوب، أو الواحات في المنطقة الشّرقية، فإنّ قوّة هذه العلاقات وحضورها في حياة النّاس اختلفت بين منطقة وأخرى، فهي كانت أقلّ في الواحات السّاحلية والموانئ ممّا هي عليه في نجد والجنوب خاصّة، في حين نجد أنّ العلاقات الإقطاعيّة أكثر حضوراً في الحياة الاقتصاديّة في مناطق مثل الأحساء والقطيف.

مقدمات تشكّل الدولة السعودية

شكّلت الصّحراء الشّاسعة والجبال الهائلة في الجزيرة العربيّة حاجزاً أمام الغزاة الأجانب، فلم يستطيعوا أن يسيطروا عليها، وحتّى العرب أنفسهم لم يستطيعوا التّوحد بصورة كافية لتشكيل دولة خاصّة بهم، (89) وعلى رغم وجود بعض الاتّصال بالعرب الموجودين على الحدود الشّمالية والحضارات الأخرى، والذي بسببه ازدهرت التّجارة وبفضلها دخلت

بعض الآثار الثقافية،(90) فإن تأثير ذلك على فكّ عزلة الجزيرة العربيّة محدود. وأخفقت أشكال الحماية التي فرضتها القوى الغازية أو الطامعة أو الحامية لأطراف الجزيرة في إحداث تغيير جوهريّ في طبيعة الأشياء فيها، فغاية هذه القوى لم تكن إحداث تغييرات في البنية الاجتماعيّة فيها بقدر ما كان همّها حماية أطراف الجزيرة من غزوات أهل البادية وبسط النفوذ التجاري،(91) لذا ظلّت المؤثرات الخارجيّة خلال تاريخ الجزيرة الطويل محصورة في إطار السواحل البحريّة، لأن اهتمام الأوروبيين حُصر فيها.

ظلّت شبه الجزيرة العربيّة – باستثناء بعض مناطقها في الحجاز واليمن – بمنأى عن السيطرة العثمانيّة، ويرجع ذلك – مرّةً أخرى – إلى طبيعتها الصحراويّة القاحلة التي هلك فيها جوعاً وعطشاً الجيوش التي حاول بعض السلاطين العثمانيين توجيهها إليها، وكان للصراع بين القوى الإسلاميّة والمسيحيّة في حوض البحر الأبيض المتوسط خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر أثره في تعميق الانفصال بين العالمين المسيحيّ والإسلاميّ، وكانت سياسة العزلة التي فرضها العثمانيون على العالم العربيّ بصفة عامّة، وعلى الجزيرة العربيّة بصفة خاصّة بحجة المحافظة على الحرمين الشريفين، ومنع الأوروبيين من الوصول إلى موانئها، بين الأسباب التي أدّت بدورها إلى تعميق عوامل العزلة والانفصال.(92)

ومع الفتن والقلال التي اجتاحت الإمبراطوريّة العثمانيّة، اكتسب وسط وشرق الجزيرة العربيّة الاستقلال الفعليّ عن العثمانيين، مع أنّ والي بغداد ووالي البصرة ظلّا حتّى أواخر القرن السابع عشر يؤثّران في سير الحوادث في الأحساء ونجد،(93) فصار أشرف مكّة يتصرّفون بمزيد من الاستقلال ولا يعيرون اهتماماً كبيراً للعثمانيين، وأخذوا يستأثرون بحصة متزايدة من مداخل جمارك جدّة، فيما قبائل البدو تسيطر على طرق الحجّ الأخرى. ولم تكن متانة مواقع الباب العالي في الحجاز آنذاك تحدّدها قوّته العسكريّة بقدر ما تحدّدها مصلحة وجهاء الحجاز والسكان جميعاً بمداخل الحجّ القادمين بالأساس من الإمبراطوريّة العثمانيّة، وبالهدايا الثمينة من سلاطينها.(94)

على هذه الخلفيّة التّاريخيّة بوسعنا قراءة تشكّل الدّولة المركزيّة الحديثة في الجزيرة العربيّة في صورتها الحاضرة، أيّ المملكة العربيّة السّعوديّة، فحتّى أوائل القرن الثّامن عشر، كان سكان الجزيرة العربيّة، سواء من بدو السّهوب أو من مزارعي الواحات الحضريّين، منقسمين إلى قبائل متعدّدة، مفكّكي الوصال ومتخاصمين فيما بينهم، يشنّون بعضهم على بعض حروبًا طاحنة متواصلة بسبب المراعي وقطعان المواشي وحصول الصّيد والينابيع، ولما كانت هذه القبائل مسلّحة كلّها دون استثناء، اتّسمت هذه الحروب بضراوة كبيرة واستمرّت إلى أمدٍ طويل، (95) ما أدّى إلى خراب الينابيع والقنوات وإلى هلاك بساتين النّخيل. (96)

وتختلف الحالة في نجد عمّا كانت عليه في الحجاز واليمن لعدم وجود أسرة كبيرة تتوارث الحكم فيها كالأشراف الهاشميّين الذين يسودون الحجاز من قبل الإسلام، وكالأشراف المتوكلّين الذين يحكمون اليمن منذ عشرة قرون، (97) ولم تكن في نجد اتّحاداتٌ كبيرة تلعب دور القوّة المسيطرة، فقد احتفظت بعض الواحات والقبائل باستقلالها. وحتّى الواحات - المدن، مثل العينّة والدّرعية والريّاض، التي كان مقدّرًا لها أن تلعب دورًا مهمًّا في الصّراع من أجل الرّعاية في نجد، لم تكن ترتفع إلى أعلى من المستوى المتوسّط، وكانت مزيّتها تكمن في أنّها جميعًا واقعة في المنطقة الوسطى في نجد، حيث تلتقي كلّ الطّرق التّجاريّة، إلّا أنّ الموقع الجغرافيّ وحده ليس كافيًا لأن يجعلها تغدو مركزًا للدّولة الموحّدة لعموم نجد، ناهيك بعموم الجزيرة. (98)

ومن هنا نجمت التّزعة إلى توحيد الإمارات الصّغيرة في الجزيرة العربيّة في وّحدة سياسيّة كاملة، وفي هذه الفترة وُلدت في نجد الحركة الدّينيّة الوهابيّة، بزعامة محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792)، لتشكّل رافعة استخدمها الجيل الأوّل من الأمراء السّعوديين لتأسيس دولتهم. ومرّ تأسيس الدّولة المركزيّة في الجزيرة العربيّة - المملكة العربيّة السّعوديّة - التي نعرفها اليوم بعدّة مراحل، فعلى خلفيّة ما أشرنا إليه عمّا كانت البلاد تعانيه من فوضى وعدم استقرار وتفكّك في القرن الثّامن عشر وما قبله، نشأت الحاجة إلى توحيدها في ظلّ سلطة مركزيّة قويّة جامعة، لا تنازعها العصبيّات الأخرى على

أنواعها، ولأنَّ مهمّة بهذا الحجم كانت شائكة ومعقّدة، وواجهتها عقبات كثيرة، بينها سطوة تلك العصبيّات - خاصّة القبلية نفسها - فضلًا عن مواقف القوى الخارجيّة، وفي مقدّمتها موقف الدّولة العثمانيّة صاحبة التّفوذ الأكبر يومها في المنطقة العربيّة، وولاتها في مصر، وأيضًا حقيقة أنّ المنطقة باتت محطّ اهتمام القوى الغربيّة المختلفة، وخاصّة بريطانيا - لذلك لم تنشأ الدّولة الحاليّة دفعة واحدة، إذ سبقتها دولتان سعوديتان سابقتان لم يُقدّر لهما الاستمرار بسبب تلك التّحدّيات أو سواهن، إلى أن قُيِّض للدّولة السّعوديّة الثالثة أن تحقّق النّصر التّهاوي وتبسط سيطرتها على قلب الجزيرة العربيّة والكثير من أطرافها أيضًا.

في عام 1744 أسّست الدّولة السّعوديّة الأولى على خلفيّة الاتّفاق الذي وقع يومها بين أمير الدّرعيّة الإمام محمّد بن سعود والشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، حيث عقدا البيعة على العمل معًا من أجل نشر الدّعوة الوهّابيّة التي أطلقها عبد الوهّاب ونُسبت إليه، وقدّمت نفسها على أنّها دعوة «إصلاحية» تنتصر للإسلام فيما تحسبه صورة نقيّة له، جرى - من وجهة نظر الوهّابيّة - إفسادها مع الوقت بإدخال بدع وعادات وطقوس ما هي من الإسلام، وأنّ المطلوب هو العودة إلى القرآن الكريم وسنة النّبيّ محمّد.

وتمكّن أئمة الدّولة السّعوديّة الأولى من توحيد معظم مناطق شبه الجزيرة العربيّة، وتأمين درجة من الاستقرار، وتطبيق تعاليم «المذهب» الوهّابيّ في المناطق التي خضعت لسلطة الدّولة، لكنّ قيام هذه الدّولة أثار حفيظة دولة الخلافة العثمانيّة، لأنّها رأت فيها خروجًا على سلطتها، وتهديدًا لنفوذها، فدفعت بواليتها على مصر محمد علي باشا إلى شنّ عدّة حملات على الدّولة الجديدة، خاصّة وأنّ مصر محمد علي تدرك أهميّة أن تكون الأماكن المقدّسة في مكّة والمدينة المنورة تحت سلطتها، وكانت آخر حملة قادها إبراهيم باشا ابن محمد علي في العام 1818، وتمكّن فيها من تدمير معقل الدّولة في الدّرعيّة، والكثير من المناطق الأخرى الخاضعة لها في مختلف أنحاء الجزيرة العربيّة.

أثارت هزيمة الدّعوة السّعوديّة - الوهّابيّة - في جنوب وشرق الجزيرة العربيّة قلقًا كبيرًا لدى إنجلترا المهيمنة فعليًا على مياه البحر العربيّ والخليج العربيّ. وكانت شركة الهند

الشرقية تعتبر هذه المياه ملكًا لها حيث كان يقيم مندوبها وتوجد قواعدها البحرية وأسطولها. ولذلك كان من الطبيعي أن يصطدم تقدّم المصريين نحو اليمن واحتلال الأحساء وخطط محمد علي الرامية إلى توحيد الجزيرة العربية برمتها تحت سلطته، بمقاومة من قبل الإنجليز، فعززوا مساعيهم إلى التوسّع أكثر فأكثر في جنوب الجزيرة العربية وفي الخليج العربي، سعيًا وراء توطيد أقدامهم في الطريق البحري المؤدي إلى الهند.

على رغم النّجاح العسكريّ لحملة إبراهيم باشا، فإنّها أخفقت في إطفاء جذوة الدّعوة الوهابيّة التي استقوت بسلطة الدّولة السّعوديّة الأولى، حيث ظلّ الأهالي في البادية والحاضرة على ولائهم لأسرة آل سعود ومناصرتهم للدّعوة السّلفيّة، فلم يمضِ عامان من نهاية الدّولة السّعوديّة الأولى حتّى عاد القادة من آل سعود إلى الظّهور من جديد لإعادة تكوين الدّولة السّعوديّة، وكانت أولى محاولاتهم عام 1235هـ/1820م عندما حاول الأمير مشاري بن سعود إعادة الحكم السّعوديّ في الدّرعيّة، لكنّها لم تدم إلّا مدّة قصيرة لم تتجاوز بضعة شهور، ثمّ تلتها محاولة ناجحة قادها الإمام تركي بن عبد الله بن محمد بن سعود في عام 1240هـ/1824م أدّت إلى تأسيس الدّولة السّعوديّة الثّانية وعاصمتها الرياض.

واصلت الدّولة السّعوديّة الثّانية ما بدّأته سابقتها، من حيث فرض سلطة مركزيّة قويّة على المناطق التي دانت بالولاء لها، وكذلك الصّرامة في تطبيق الأحكام الوهابيّة، لكنّ هذه الدّولة لم يقدر لها - هي الأخرى - الاستمرار، إذ لم يهدأ بال العثمانيّين، واستمروا في الكيد لآل سعود، عاملين على إضعافهم، مستعينين في ذلك بحليفهم ابن الرشيد أمير حائل، مما اضطرّ الأمير عبد الرحمن الفيصل آل سعود وأولاده، ومنهم ابنه عبد العزيز، إلى مغادرة الرياض إلى الكويت في عام 1309هـ/1891م، ما عنى سقوط الدّولة الثّانية أيضًا.

قيام المملكة العربيّة السّعوديّة

في مطالع القرن العشرين، وبالضبط في الخامس عشر من شهر يناير 1902، تمكّن الأمير عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل آل سعود من استرداد الرياض والعودة بأسرته إليها، ليحدث التحوّل الحاسم في تاريخ الجزيرة العربيّة بإقامة الدولة المركزيّة التي قدّر لها الديمومة والثبات، خاصّة بعد نجاحه في ضمّ الأحساء والقطيف إلى سلطته، حيث كان السكّان فيهما قد ضاقوا ذرعًا بغارات البدو على مزارعهم وبساتينهم، وتهديدهم لسفنهم واعتراضها، فوجدوا في سلطة الملك عبد العزيز ملاذًا، وأعلن سكّان الأحساء مبايعتهم له، وتلاههم في ذلك أهل القطيف الذين اجتمع وجهائهم بالوالي التّركيّ وطلبوا منه مغادرة القطيف هو وجنده تفاديًا لسفك الدّماء، وأعطوه كتابًا خطيًّا يشهدون له فيه، أمام السّلطان العثمانيّ، بأنّه يغادر البلاد بناءً على طلبهم، ولما جاء عبد العزيز نفسه إلى القطيف أعلنوا مبايعتهم له طالبين منه ضمان حرّيّة ممارسة طقوسهم الدينيّة وعاداتهم المذهبيّة التي ينبذها الوهابيّون، وهو ما وافق عليه الملك وأعطاهم كتابًا بذلك، على رغم شكوى الأهالي - لاحقًا - من أنّ الولاة لم يلتزموا بتعهّد الملك. (99)

ومع تغيّر الموقف البريطانيّ من الشّريف حسين ملك الحجاز الذي أخذت حصّته من اهتمام بريطانيا تتناقص بعد الحرب العالميّة الأولى، أمام صعود نجم الأمير عبد العزيز بن سعود، أصبح ضمّ الحجاز إلى الدولة الوليدة في حكم المحسوم، حتّى انتهى الأمر بتوقيع اتفاقية وافق على أساسها ملك الحجاز علي بن الحسين بتسليم جدّة، المعقل الأخير للهاشميّين بعد حصار طويل فرضه السّعوديّون عليها، تخلّلتها مناوشات ومعارك. (100)

وتدرج موقع عبد العزيز آل سعود من أمير نجد ورئيس عشائرها (1902)، ثمّ سلطان نجد (1921)، وتاليًا: سلطان نجد وملحقاتها (1922)، وملك الحجاز وسلطان نجد وملحقاتها (1926)، وأخيرًا - في التاسع عشر من سبتمبر/أيلول عام 1932 - صدر أمر ملكيّ للإعلان عن توحيد البلاد وتسميتها باسم (المملكة العربيّة السّعوديّة)، ابتداءً من 23 سبتمبر 1932.

نجحت الدولة السعودية الثالثة في البقاء، على خلاف سابقتها، تحت تأثير ما أشرنا إلى بعضه من عوامل خارجية وداخلية، ففيما يتصل بالعامل الخارجي سبق أن قلنا إنَّ التدخّل الأجنبيّ في شؤون الجزيرة العربيّة كان على الدوام ضئيلاً أو معدوماً، وحتّى المبشّرون المسيحيّون الأمريكيّون الذين حلموا باسترداد الجزيرة العربيّة وإنشاء كنيسة المسيح الكبرى هناك انطلاقاً من اعتقادهم بأنّ الجزيرة العربيّة كانت ذات يوم جزءاً من العالم المسيحيّ، اقتصرُوا في عمليّاتهم التبشيريّة بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر على أقطار الخليج العربيّ، ولم يقدر لهم الامتداد في داخل الجزيرة العربيّة مكتفين بسواحلها. (101) وفي كلّ الأحوال يجب ألاّ نعطي زيارات المستكشفين والرّحالة الأوروبيّين إلى الجزيرة العربيّة أهميّة أكبر من حجمها الحقيقيّ، فهي أوّلاً كانت محدودة وذات طابع تبشيريّ - دينيّ في المقام الأوّل، ولا ترقى إلى اعتبارها داخلة في اهتمامات واستراتيجيّات الدّول حتّى لو كانت مموّلة من قبل حكومات.

أخذ اهتمام الأوروبيّين يزداد بصورة غير مسبقة وبعد طول إهمال وتجاهل بما يدور في الجزيرة العربيّة، خاصّة في نجد، وهذا الاهتمام مرتبط بوضع الدّولة العثمانيّة باعتبارها «الرّجل المريض»، وشيك الموت، حيث نشأ الصّراع واحتدّ على ترّكته، وكان الاهتمام الإنجليزيّ هو الأكبر بالنّظر إلى وجود بريطانيا القويّ في منطقتي الخليج وعدن، ما جعلها في حال يقظة لما يدور في الجزيرة العربيّة خوفاً على مصالحها التي لم تكن بنفس الأهميّة والرّسوخ عندما قامت الدّولة السّعوديّة الأولى.

تجلّى اهتمام الإنجليزيّ بالذّات بالمنطقة في دعمهم للأمير عبد العزيز بن سعود منذ بدايات انطلاقته من الكويت، ومساعدته على استرجاع إمارة أجداده، وأدى مسار الحوادث لاحقاً إلى توحيد الجزيرة العربيّة تحت سلطته. يمكن النّظر إلى أنّ عدم معارضة الإنجليزيّ لضمّ الأحساء والقطيف من قبل ابن سعود آتٍ من عدم رغبتهم في خسارة «التّعاون» معه، والإبقاء عليه كصديق أو حليف في مواجهة العثمانيّين، وقد أمّن له ذلك الاستفادة من الموارد الغنيّة لهما، الزراعيّة والبحريّة، قبل اكتشاف النفط، للتغلّب على شحّة الموارد الماليّة في الأراضي النجدية، خاصة أنهما، أي الأحساء والقطيف، لم تُبديا مقاومة له، وكان

ظلم الأتراك عاملاً مساعداً في ذلك. ومع أن الإنجليز كانوا على استعداد لتقديم الحماية العسكرية لسكان القطيف ضد ابن سعود، لضمها لمناطق نفوذهم في الخليج، لكنهم اختاروا مبايعة الأمير عبد العزيز كونه مسلماً، مفضلين إياه على الإنجليز.

وكان سعي الشريف حسين إلى تأسيس مملكة عربية تكون مكة عاصمتها، وتتويج نفسه كملك عربي من سلالة الرسول، قد حمل في طياته مخاطر وتهديدات كبيرة لا لمخططات الإنجليز وحدهم، وإنما للفرنسيين أيضاً في تقاسم أراضي الدولة العثمانية وتنفيذ وعد بلفور، لذا وجدوا أن التخلي عن تقديم العون لحلفائهم الأشراف أهون الشرين، فهم قدروا أن سلطة ابن سعود مهما قويت لن تتخطى حدود الجزيرة العربية، ولن تمتد إلى العراق والشام وفلسطين، وهو ما لم يكن ساعياً إليه أصلاً، في حين أن حظوظ الشريف في تأسيس مملكة عربية جديدة تسيطر على كل هذه المناطق سيجعل منه بديلاً قوياً يمكن أن يحل محل الأتراك في هذه المنطقة المهمة للدول الاستعمارية، على الرغم من أن جيش «الإخوان» الوهابي الذي تكون بعد استيلاء الأمير عبد العزيز ابن سعود على الرياض، الذي كان القوة الصاربة التي استعان بها في حروبه للسيطرة على حائل وعسير، لم يكن قابلاً بانكفاء الأمير على الجزيرة العربية، بل إن دخول القوات السعودية للحجاز كان، في جانب منه على الأقل، تلبية لمطالبهم في ضم الأراضي المقدسة للسلطة الجديدة «المؤمنة». وإداركاً من الإنجليز لما يمكن للإخوان الوهابيين أن يشكّلوه من إرباك لمخططاتهم وقفوا مع عبد العزيز في صراعه معهم، حتى إنهم سلّموا له قاداتهم (فيصل الدويش وآخرين) الذين فروا إلى البصرة التي كانت تحت سيطرة الإنجليز.

أما على الصعيد الداخلي، فإن من الأسباب التي ساعدت على إقامة الدولة السعودية في نسختها الثالثة والأخيرة رغبة معظم سكان المدن والحوضر والواحات في إقامة دولة قوية تضبط الأمن وتقدم لهم الحماية من هجمات البدو والعصابات الصحراوية التي كانت تمتن الغزو والغارات والاعتداءات على السكان المسالمين، ونهب القوافل التجارية وقوافل الحج، وقد تجلّى هذا في الدعم الذي ناله عبد العزيز بن سعود من مختلف شرائح المجتمع، وبالأخص ملاك الأراضي والتجار الذين كانوا يرون الحل في وجود سلطة

مركزيّة قويّة تؤمّن الاستقرار، ويمكن القول إنّ هؤلاء شكّلوا القاعدة الطبقيّة التي بنيت عليها الدّولة، ما أمّن لها الاستقرار والاستمراريّة.

يضاف إلى ذلك مهارة الأمير نفسه في كسب ولاء شيوخ القبائل من خلال ضمّهم إلى مؤسسته العسكريّة، حيث حقّق له ذلك تحويل رجال القبائل المنفلتين إلى رجال أمن وجنود (وبالذّات في الحرس الوطني) يعتمد عليهم في حفظ النّظام مقابل مردود ماليّ ثابت (وهذا ما لم يكن موجودًا من قبل)، وهذا - بدوره - عامل أضاف إلى قاعدة النّظام الجديد الاجتماعيّة قادة القبائل الذين حظوا بمكانة خاصّة فيه، حيث ما زال لشيوخ القبيلة مكانتهم التي تتيح لهم الحصول على معونة ماليّة منتظمة، وما زال منصب شيخ القبيلة يوثّق رسميًا لدى الدّولة، وهذا أمّن ولاءً ودعمًا قَبليّين ثابتين، ثم إنّ القصد ممّا يعرف «الهجر»، التي هي قرى في البادية أنشئت في عهد الملك عبد العزيز، هو تأمين استقرار بعض رجال القبائل من البدو الرّحل في مواقع معروفة، وعلى كلّ «هجرة» يعيّن شيخ/أمير، من خلاله يُتواصل مع أفراد الهجرة المنحدرين من أصل قبليّ واحد وتورّع المعونات لهم. أتاحت هذه الآليّة وجود مخزون بشريّ بولاء كامل للدّولة، لأنّها تؤمّن لهم الاستقرار، وسهّلت - من الجهة الأخرى - ضمان طاعة هؤلاء البدو والتزامهم بالنّظام الأمنيّ للبلد، فكفّوا عن كونهم مصدرًا للقلق والفوضى كما كانوا.

استعان الملك عبدالعزيز في عمليّة «تحضير» البدو برجال الدّين، حيث كان يرسل المطاوعة إلى البادية ليعلّموا أهلها التّوحيد والفرائض، ويزيّنوا لهم هجر ما هم فيه إلى بيوت تؤويهم، وأراض يحرقونها، وكان يُعيّن بقعة من الأرض فيها ماء لقبيلة أو لفخذ منها فتنزح إليها وتباشر تعمير البيوت فيها. (102)

ومع مرور الوقت وتوسّع بعض هذه الهجر لقربها من الطّرق الرئيسيّة أو من المدن، صار سكّانها ينحدرون من عشائر مختلفة تستوطنها أسرهم، وفي الوقت نفسه من الممكن أن يعمل الرّجال في قطاعات أمنيّة وعسكريّة قريبة منها، فتجد ساكن الهجرة يملك ماشية أو إبلاً تتولّى رعايتها الأسرة كاملة، فيما يعمل هو - في الآن نفسه - جنديًا في أحد القطاعات

العسكريّة، ومع الوقت توفّرت لهذه الهجر بنية تحتية جيّدة، حيث أوصلت لها الكهرباء وأُمنّت لأهاليها المدارس والخدمات الحكوميّة والرّعاية الطّبيّة الصّوريّة.

الوهابيّة: جدل الدّعوة والدّولة

مشروع الدّولة المركزيّة في الجزيرة العربيّة هو مشروع أسرة آل سعود، وليس مشروع الوهابيّين، ولكنّ الدّولة السّعوديّة أحسنت - وببراعة - استخدام الوهابيّة لتمكين مشروعها وإنجاحه، وبدا الأمر في الظّاهر كأنّ المشروعين السّعوديّ والوهابيّ مشروع واحد، وهذا ليس دقيقًا في الجوهر، فالدولة ما كانت ستقوم بالدّعوة الوهابيّة وحدها، ولكنّها كانت تحتاج إلى رافعة إيديولوجيّة، لا بد وأن تكون دينيّة، في الطّرف الملموس للجزيرة العربيّة، هي التي عبّأت أنصارها لخدمة مشروع توحيد الجزيرة تحت سلطة آل سعود، إنطلاقًا من قناعتها بأن قيام هذه الدّولة سيمنّكن الوهابيّة من أن تسود.

لذا يحسن الوقوف - بعجالة - أمام الظّاهرة الوهابيّة التي يتحدّر مؤسّس تعاليمها محمد بن عبد الوهاب من قبيلة بني تميم الحضريّة. وُلد عام 1703 في العيينة بنجد، وكان والده وجده من رجال الدّين، وعلى غرارهما كرّس حياته للشؤون الدّينيّة، فزار مكة والمدينة، ودرس العلوم الدّينيّة لدى رجال دين معروفين، ورحل إلى العراق، فسمع من علماء البصرة وفقهائها وأظهر فيها آراءه الجديدة القديمة معًا، فسخط عليه النّاس وأُخرج من البصرة، وكان يريد أن يذهب إلى الشّام فحال الفقر بينه وبين ذلك، فعاد إلى نجد وأقام مع أبيه حينًا يناظر ويدعو إلى آرائه حتّى ظهر أمره وانتشر مذهبه،(103) وبعدما عاد إلى نجد في أوائل الأربعينيّات خطب أمام مواطنيه مبشّرًا بتعاليم دينيّة جديدة، ووجّه نقدًا لاذعًا إلى بقايا العقائد الشّائعة بين العرب.(104)

وانقسم النّاس فيه قسمين: فكان له الأنصار وكان له الخصوم، وعُرّضت حياته آخر الأمر للخطر، فأخذ يعرض نفسه على الأمراء ورؤساء العشائر ليجيروه ويحموا دعوته حتّى انتهى به الأمر إلى قرية الدّرعية، وهناك عرض نفسه على أميرها محمّد بن سعود فأجاره وبايعه على المعونة والنّصرة. ومن ذلك اليوم أصبح المذهب الجديد مذهبًا رسميًا يعتمد

على قوّة سياسيّة تؤيّدُه وتحميّه بل تنشره في أنحاء نجد بالدّعوة اللّينة حينًا وبالسّيف والحرب في أكثر الأحيان. وعن هذا التحالف بين الدّين والسياسة نشأت الدّولة السّعوديّة بعد مخاض طويل، قهرت فيه الصّعاب، حتّى استتبّ لها الأمر. (105)

تحاشى طه حسين تناول الوهابيّة من الزّاوية التي انطلق منها في وصف الحياة الأدبيّة في الجزيرة العربيّة – أي عزلة هذه المنطقة عن محيطها – وما إذا كانت الوهابيّة من حيث هي حركة دينيّة فكريّة ستسهم في تعزيز هذه العزلة، أو تؤدّي إلى المساهمة في فكّها، فهو اكتفى بوصف نشوء ومسار هذه الحركة، فتقصّى جذورها في تاريخ الفقه الإسلاميّ، حين قال إنّ «هذا المذهب (الوهابيّ) جديد قديم معًا». والواقع أنّه جديد بالنّسبة إلى المعاصرين، ولكنّه قديم في حقيقة الأمر، لأنّه كما قال «ليس إلّا الدّعوة القويّة إلى الإسلام الخالص النّقيّ ممّا كان يحسبه صاحب الدّعوة شوائب من الشّرك والوثنيّة»، (106) فقد أنكر محمد بن عبد الوهاب على أهل نجد ما كانوا قد عادوا إليه من جاهليّة في العقيدة والسّيرة، وإلى ما كانت عليه حياة العرب قبل الإسلام فعاشوا من الغزو والحرب ونسوا الزّكاة والصّلاة، فأراد أن يجعل من هؤلاء الأعراب الجفّة «قومًا مسلمين» على نحو ما فعل النّبّيّ بأهل الحجاز قبل أكثر من أحد عشر قرنًا. (107)

هذا التّحاشي من قبل طه حسين لتناول أثر الوهابيّة في تكريس العزلة الثقافيّة التي تحدّث عنها في بحثه يمكن أن يعدّ مأخذًا عليه، فلا يمكن رؤية استمرار مظاهر الانغلاق الفكريّ والمحافظة والتّزمّت – حتّى بعد قيام الدّولة السّعوديّة – بعيدًا عن تأثير الوهابيّة نفسها، بل إنّها السّبب الرّئيسيّ في ذلك، إنّ لم يكن الوحيد فيه، فوجودها في المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة التي أسّست على الولاء لوليّ الأمر كما يدعو إلى ذلك الاتّجاه السّلفيّ، أنعش وعزّز من مكانة ودور الاتّجاهات الأصوليّة، ومكّنها من استخدام المقولات المحافظة في تبرير السياسة الثقافيّة المنغلقة، ومحاولة إضفاء الطّابع الرّسميّ عليها، إنّ من خلال الفتاوى أو السلوك، وهذا يساعدنا على رؤية بعض أوجه التّناقض بين المؤسّسة الحكوميّة والمؤسّسة الدّينيّة، فالدّولة كانت دائمًا أكثر تقدّمًا من المؤسّسة الدّينيّة، ويتجلّى ذلك خاصّة في تعميمها التّعليم الحديث، بما في ذلك تعليم البنات، وتأسيس الجامعات التي

تُدْرَس العلوم الحديثة على أنواعها، فضلًا عن ابتعاث الطلبة - ومن الجنسين - إلى أشهر وأرقى الجامعات الغربية لنيل الشهادات العليا، وحين عادوا كانوا مؤهلين برؤى وتصورات حديثة، اكتسبوها فترة عيشهم في الخارج ودراساتهم العلوم الحديثة، بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهي أمور لم تكن ترضي المؤسسة الدينية بالتأكيد، لكنها كانت مُضطرّة إلى قبولها، لأنّ الكلمة الفصل هي للدولة.

وصف طه حسين خصوم الوهابية بالمدافعين عن القديم، بما يوحي أنّ الحركة الوهابية حركة جديدة، وهي كذلك فقط بالنظر إلى تاريخ نشأتها، إذ إنها قديمة ومحافظة من حيث محتواها وتوجهاتها، لذا فإنّه سرعان ما يستدرك بالإشارة إلى عودة «الحياة القويّة إلى مذهب أحمد بن حنبل الذي تبعه التّجديّون، ونشرت كتب ورسائل كثيرة لابن تيمية وابن القيم» (108). وهو ما لم ينل تأصيلًا منتظرًا منه، فهو الذي وصف الوهابية بالمذهب القديم - الجديد.

وطه حسين ليس الوحيد الذي ذهب إلى هذا الرّأي، فمثله شبه آخرون هذه الدّعوة بالبروتستانتية التي عارضت الكثلكة، ودعت إلى تنقيتها من الطّقوس التي تراكت على قواعدها، وبينما عبّرت البروتستانتية عن تطوّر البرجوازية في المجتمع الأوروبي، كانت الوهابية تمرّدًا اجتماعيًا على الفوضى القبلية ودعوة إلى الاستقرار، وهذا ما يمكن استنتاجه من ترك الوهابيين سكّنى الخيام واستقرارهم في أماكن معيّنة في بيوت من طين سمّيت (هجرة)، إشارة إلى أنّهم هجروا الحياة القديمة إلى أخرى محبوبة. (109)

في حين رأى بعض الكتاب العرب في الدّعوة الوهابية حركة سياسية، تشكّل بداية الحركة القومية العربية، رآها بعض آخر حركة دينية في الدّرجة الأولى، واختلف الفريق الثاني في تقديرها، فالبعض - ومنهم ساطع الحصري - رآها حركة دينية لم تؤثر في نشوء الفكرة القومية تأثيرًا يُذكر، بينما اعتبرها محمود كامل مظهرًا من مظاهر التحرّر الإسلامي في إطار اليقظة القومية العربية التي اتخذت أشكالًا مختلفة، ومرّت في مراحل متعدّدة، فكان من الطّبيعيّ - برأيه - أنّ تحمل الدّعوة الوهابية جنين القومية العربية على اعتبار أنّ

السَّعُودِيَّين هَدَفُوا إِلَى خَلْع الْحُكْم الْعُثْمَانِيّ، وَكَان طَرْد الْأَتْرَاك وَتَحْرِير وَتَوْحِيد الْأَقْطَار الْعَرَبِيَّة تَحْتَ رَايَةِ دَعْوَتِهِم الَّتِي اعْتَبَرُوهَا هِيَ الْإِسْلَام (النَّقِي). (110) وَكَافَحُوا الصُّوفِيَّة وَالْدَّرُوشَةَ وَأَشْكَالَ مِنَ الْعِبَادَاتِ الدِّينِيَّة، كَانَ يَمَارِسُهَا الْأَتْرَاك، نَشَأَتْ عِبْر الْقُرُون، وَدَعَا إِلَى الْكِفَاح بِلا هَوَادَةِ ضَدَّ الْفَرَسِ الَّذِينَ كَانُوا يَعْتَبِرُونَهُمْ مُرْتَدِّينَ عَنِ الْإِسْلَام.

وَيُضَعُ مَالِكُ بْنُ نَبِيِّ الْوَهَابِيَّةِ ضَمْنَ الْإِطَارِ السَّلَفِيِّ عَامَّةً الَّذِي يَقُولُ عَنْهُ بِأَنَّهُ «خَطَّ طَرِيقَهُ فِي الضَّمِيرِ الْمُسْلِمِ مِنْذَ عَصْرِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ، كَمَا يَخْطُ تَيَّارُ الْمَاءِ مَجْرَاهُ فِي بَاطِنِ الْأَرْضِ ثُمَّ يَنْبَجِسُ هُنَا وَهَنَّا مِنْ آتٍ إِلَى آخِرٍ»، وَابْنُ تَيْمِيَّةٍ بِرَأْيِهِ «لَمْ يَكُنْ عَالِمًا كَسَائِرِ الشُّيُوخِ وَلَا مُتَّصِفًا كَالْغَزَالِيِّ وَلَكِنْ مُجَاهِدًا يَدْعُو عَلَى التَّجْدِيدِ الرُّوحِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ». وَيُرَى بْنُ نَبِيِّ أَنَّهُ مِثْلَمَا كَانَ لَتَيَّارِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ دَوْرُهُ فِي تَكْوِينِ إِمْبَرَاطُورِيَّةِ الْمُوَحِّدِينَ الْقَوِيَّةِ فِي إِفْرِيقِيَا الشَّمَالِيَّةِ عَلَى يَدِ ابْنِ تَوْمَرْتٍ، فَإِنَّهُ أَدَّى الدَّورَ نَفْسَهُ فِي إِنْشَاءِ مَا وَصَفَهُ بِـ«دَوْلَةِ الْوَهَابِيِّينَ فِي الشَّرْقِ» عَلَى يَدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ الَّتِي اكْتَسَحَهَا مُحَمَّدٌ عَلِيٌّ بِإِيْعَازٍ مِنَ الْبَابِ الْعَالِيِّ، وَتَأْيِيدٍ مِنَ الدَّوْلِ الْغُرَبِيَّةِ، وَمَعَ ذَلِكَ بَقِيَتْ رُوحُ الْوَهَابِيَّةِ حَيَّةً حَتَّى تَمَكَّنَ الْقَائِمُونَ عَلَيْهَا مِنَ الظُّهُورِ مَرَّةً أُخْرَى فِي صُورَةِ الْمَمْلَكَةِ الْوَهَابِيَّةِ الْحَدِيثَةِ»، وَيتَحَاشَى بْنُ نَبِيِّ وَصْفَهَا بِاسْمِهَا الْحَقِيقِيِّ «الْمَمْلَكَةِ الْعَرَبِيَّةِ السَّعُودِيَّةِ» لِتَبَدُّو فِكْرَتِهِ فِي التَّعْظِيمِ مِنْ شَأْنِ تَعَالِيمِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ مُتَّسِقَةً. (111)

لَا يُمْكِنُ فَهْمُ الْحَرَكَةِ الْوَهَابِيَّةِ دُونَ الْغُوصِ بَعِيدًا فِي التَّارِيخِ، حَيْثُ تَجَدَّرُ الْعُودَةُ إِلَى الْقُرْنِ الثَّاسِعِ، إِلَى الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ إِحْدَى الشَّخْصِيَّاتِ الَّتِي شَارَكَتْ فِي صِنَاعَةِ الْحَوَادِثِ فِي بَغْدَادَ فِي الرَّبْعِ الْأَوَّلِ مِنْ ذَلِكَ الْقُرْنِ، فَابْنُ حَنْبَلٍ مُؤَسِّسُ أَحَدِ الْمَذَاهِبِ الْفَقْهِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ فِي الْإِسْلَامِ السَّنِّيِّ، شَدَّدَ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهِ عَلَى الْعُودَةِ كَلِيًّا إِلَى النَّصِّ وَالسَّيْرِ عَلَى خَطَى السَّلَفِ الصَّالِحِ، رَغْبَةً مِنْهُ فِي تَطْبِيقِ النَّمُودَجِ الَّذِي نَشَأَ فِي الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ، دَاعِيًا إِلَى أَنْ تَكُونَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ حَرْفِيَّةً مُتَجَنِّبَةً أَيْ تَأْوِيلَ مُجَازِيٍّ تَجَنَّبًا لِكُلِّ انْشِقَاقٍ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ يَنْشَأُ أَوْ يَتَغَذَّى مِنْ تَعَدُّدِ التَّأْوِيلَاتِ. (112)

ومع أنه قد يوجد أثرٌ ما لسيادة المذهب الحنبليّ في نجد في تقبّل السّكان للفكرة الوهابيّة والتفافهم حول الدّاعي إليها، لأنّ ما يدعو إليه ليس بعيدًا عن المذهب الذي نشأوا عليه، على خلاف الحال في الحجاز وسواحل الخليج التي يتّبع أهلها من السّنة مذهبٍ أخرى من بينها المذهب المالكي، فيما يتّبع أهل العراق السّنة المذهب الحنفيّ، لكنّ لا يمكن الجزم بأنّ سيادة المذهب الحنبليّ في نجد هو السّبب الرّئيس في تقبّل السّكان للوهابيّة، وإلاّ كيف نفّسر ما عانى منه محمد عبد الوهاب نفسه - في البداية - من تضيق، ولم يجد من يحتضنه من أمراء وحكّام المدن التّجديّة بداية تبشيره بمذهبه، حتّى إنّهُ اضطرّ إلى مغادرة نجد لفترة من الوقت؟

وفي الفترة الفاصلة ما بين ابن حنبل والقرن الثّامن عشر الذي شهد قيام الدّعوة الوهابيّة، يجدر بنا الاطلاع على ما يمثله ابن تيمية المتوفّى عام 1328 من حلقة وسطى. ابن تيمية عالم دين سوري من أتباع ابن حنبل، عاش فترة الغزو المغوليّ واستباحة بغداد، وسعى في حينه إلى تصفية كلّ ما صادفه من انعكاسات للفلسفة والمؤثّرات اليونانيّة على الخطاب الدّينيّ، ورأى في الصّوفيّين خطرًا أشدّ من المسيحيّين على الإسلام، وحرّم زيارة أضرحة الأولياء وزيارة القبور مُدينًا كلّ أشكال الشّفاعات ومساويًا بينها وبين ما تبقى من العادات الوثنيّة المكروهة. (113)

قال محمد بن عبد الوهاب بنظريّة ابن حنبل المتقاطعة مع نظريّة ابن تيمية، ولأنّه لم يرد أن يشتغل بأمور الدّنيا ترك السّياسة لابن سعود واشتغل هو بالعلم والدّين، واتّخذ السّياسة وأصحابها أداة لدعوته، فلما تمّ له هذا أخذ يدعو النّاس إلى مذهبه فمن أجاب منهم قبل منه ومن امتنع عليه أغرى به السّيف وشنّ عليه الحرب، (114) خاصة وأنّ المعارضة التي واجهته لم تكن قليلة، بل إنّ أخ محمد عبد الوهاب نفسه، الشّيخ سلمان بن عبد الوهاب مؤلّف كتاب (الصّواعق الإلهيّة في الرّدّ على الوهابيّة)، كان على غير وفاق مع أطاريح أخيه، ونشبت بينهما خلافات حادّة.

فك العزلة الثقافيّة

نشر طه حسين دراسته المشار إليها في بواكير تشكّل الدولة السّعوديّة الحاضرة، بل إنّنا لا نستبعد أن يكون قد بدأ في كتابتها حتّى قبل نجاح الملك عبد العزيز آل سعود في توحيد أقاليم الجزيرة العربيّة في دولة واحدة هي المملكة العربيّة السّعوديّة، (115) وما نجم عن تشكّل هذه الدّولة من تضيق الفوارق بين الأقاليم، فضلاً عن تقريب المسافات بين أرجائها بفضل وسائل الثّقل الحديثة، لذا وجدناه يتحدّث - في حينه - عن تجزؤ أقاليم وأجزاء الجزيرة العربيّة، فإذا كان بالإمكان - على ما قال - أن نتحدّث عن مصر وعن سورية وعن تونس أو الجزائر، فنصف حياتها الاجتماعيّة والسّياسيّة والأدبيّة والدينيّة في غير مشقّة ولا صعوبة، لأنّ لكلّ بلد من هذه البلاد وحدته الجغرافيّة والسّياسيّة، فإنّ جزيرة العرب ليس لها من هذه الوحدة حظّ، فما يقال عن الحجاز لا يصدّق على اليمن وما يقال في أمر نجد لا يصحّ بالقياس إلى تهامة، (116) فليس هناك قطر واحد وإنّما هناك أقطار وأقاليم، (117) ولذلك بدت الجزيرة العربيّة في عينيه، بما كانت عليه من جمود وخمول، قريبة في صورتها من الصّورة التي كانت لها في الشّعور الجاهليّ، فهي على حالها القديمة تكاد تكون معزولة عن العالم الخارجيّ، ولا يكاد يوجد اتّصال وطيد بين أقاليمها الداخليّة. (118)

لكنّ المرجّح أنّ طه حسين لم يكن - يومها - على اطلاع على المنتج الأدبيّ - الشعريّ بخاصّة - في الجزيرة العربيّة، أكان ذلك في الحجاز نفسها أم في صور الشّعور التّبطيّ الشّائع في نجد ومحيطها، أو في ما كان من شعر وأدب في الأحساء والمنطقة الشّرقية عامّة، فضلاً عن التّهضة الصّحفيّة المبكّرة التي عرفها الحجاز، وبالنّظر إلى كونه - أيّ الحجاز - منطلق الثّورة العربيّة ضد العثمانيّين، فإنّ حظّه من الإنتاج الأدبيّ كان أكبر من بقيّة أقاليم الجزيرة العربيّة، بالارتباط مع مناخ الثّورة العربيّة الكبرى يومذاك.

بسط الباحث حسين محمد بافقيه صورةً للتنوع الثقافيّ والأدبيّ الذي كان عليه الحجاز عامّة، ومكّة خاصّة، التي «قست عليها الطّبيعة فأجرى الدّين في أوصالها ماء الحياة» (119)، فهي ليست مدينة دينيّة مقدّسة فحسب، وإنّما هي مركز ثقافيّ وأدبيّ كذلك، حتّى يمكن القول إنّها جامعةً للنقائض. يقول بافقيه: «وكما عرفت حصّات البيت العتيق صحيح البخاريّ وصحيح مسلم، وتفسير البيضاويّ ومختصر القُدُوروي في الفقه

الحنفيّ و«مختصر خليل» في الفقه المالكيّ، و«مختصر أبي شجاع» في الفقه الشافعيّ، و«مختصر الخرقيّ» في الفقه الحنبليّ، عرفت كذلك «تفسير الكشاف» للزمخشريّ، و«الحكم العطائيّة» لابن عطاء السّكندري و«الفتوحات المكيّة» لابن عربيّ» (120).

«وكما أساغت أروقة المسجد الحرام «كتاب سيبويه»، و«ألفيّة ابن مالك، لم تجف «شرح الإيساغوجيّ» في المنطق، و«دلائل الخيرات» في التّصوّف، وعرفت معاهد الأدب فيها، وسمع من طاف بالبيت، على كرّ الأزمنة شعر عمر بن أبي ربيعة، والعرجيّ، والشافعيّ، والتّهاميّ، وابن عربيّ، وابن الفارض، والبُرعيّ، ومحمد حسن فقيّ، وطاهر زمخشريّ، وحسين سرحان، وحسين عبد الله القبرشيّ، وفاروق بنجر ومحمد الثّبتيّ» (121).

وفي مقدّمة تلخيصه لرحلتي ابن عبد السلام الدّرعيّ المغربيّ، يقول حمد الجاسر: «وكان العلماء في العصور الأولى يقدونها (أي مكّة) من مختلف أقطار العالم الإسلاميّ ليؤدّوا ركّنا من دينهم، أدأؤه فرض، وليضيفوا إلى ذلك أمورًا من أهمّها التزوّد ب زاد العلم والمعرفة، فالعالم يقد إليها من أقصى المشرق أو المغرب فيلتقي بعالم آخر من بلاد بعيدة عن بلاده، فيحصل من هذا الالتقاء تقارب وتفاهم، واستزادة علم، وامتداد لروافد المعرفة، وانتشار للأفكار بين مختلف الأقطار الإسلاميّة» (122)، «وكما عرفت أطرافها ألوانًا من التّرف والطّرف الحجازيّ اللّطيف فقد عرفت حصيّاتها أضربًا من التّضلّع في الدّين وعلومه».

(123)

وهذا ما خصّه عبد الله عبد الجبار بصفحات في كتابه: «التيّارات الأدبيّة الحديثة في قلب الجزيرة العربيّة». فإنّ لاحظ أنّ الأدب الذي ساد في الحجاز في العهد العثمانيّ عانى من «سقم في المعنى، وركاكة في الأسلوب، وتنافس على اللعب بالألفاظ، ومحسّنات بديعيّة سخيقة كالتّورية والجناس والتّرصيع»، (124) حيث كانوا لا يحسبون الشّعور شعراّ دونها، فإنّه رصد أنّ بداية الثّورة على الأتراك أطلقت ما وصفه بـ«الثّورة الشّعريّة»، حتّى إنّ وزير الخارجيّة في العهد الهاشميّ فؤاد الخطيب كان أستاذًا للجيل الأدبيّ الجديد ترسم الأدباء الشّباب خطاه وتأثّروا بروحه، (125) وكانت جريدة (القبلة) التي استمرّ صدورها ثماني

سنوات ونصف السنة منبراً لمقالات ودعوات الخطيب إلى نهضة عربية وتحرّره من هيمنة العثمانيين، وقد عرف الحجاز - يومها - عدداً من المدارس بينها مدرسة الزراعة ومدرسة الحربية الحكوميتين، ومدرسة الفلاح في مكة وجدة، ومدارس الصولتية والفخرية والفائزين بمكة، ومدرسة العلوم الشرعية بالمدينة المنورة وكلها أهلية، وتُعنى بالعلوم الدينية شأنها في ذلك شأن الدراسة في الأزهر الشريف، في حين كانت مدرسة الفلاح تضيف موادّ الحساب والهندسة ومسك الدفاتر والتاريخ والجغرافيا، فيما انقسم المعلمون فيها بين الجامد والمنغلق وهم الأغلبية، وقلة كانوا أميل إلى الاستنارة والتحرّر. (126)

قدّر طه حسين - يومها - أنّ عزلة الجزيرة العربية في طريقها إلى أن تُفكَّ، وأنّ «من المحقّق أنّ مستقبل المنطقة الأدبي سيكون باهراً في يوم من الأيام قريب أو بعيد». بنى طه حسين اعتقاده هذا على فرضية منطقية فحواها أنّه ليس بالوسع البقاء بمعزل عن الحياة العالمية العامّة، وأنّ الاتصال بالممالك الإسلامية والأوروبية سيؤدي إلى مفاعيل على مختلف الصّعد، سياسياً واقتصادياً، وهناك صلات أخرى ربّما كانت أشدّ وأسرع تأثيراً من الصّلات السياسيّة والاقتصاديّة وهي الصّلة العقليّة التي تُحدثها الصّحف والمجلاّت، والكتب تطبع الآن بكثرة في مصر وفلسطين والشّام والعراق وأمريكا، وكلّها أو كثير منها يصل إلى كثيرين من أهل الجزيرة العربيّة. (127) لذا نجده يتحدّث عن أنّ «بشائر الحياة الجديدة في الحجاز ظاهرة جليّة». ثمّ إنه يلاحظ أنّ الحجاز «قد بدأ بالفعل يرسل شبابه إلى مصر ليدرسوا فيها العلم على نحو ما يدرسه المصريّون»، وأصحاب الدّعوة إلى التّجديد لا يكتفون بهذا بل يريدون أن يبعثوا أبناء الحجاز إلى باريس ولندن. وقد بدأ الحجازيون المجدّدون ينشئون الشّعور والنّثر على مذهبهم الجديد، ولكنهم لم يوفّقوا بعد إلى أن يُكوّنوا للحجاز شخصيّة أدبيّة، إنّما هم تلاميذ السّوريّين - السّوريين المهاجرين إلى أمريكا بنوع خاصّ - فمثّلهم العليا في الأدب يلتمسونها عند الرّيحاني وجبران خليل جبران ومن إليهما. (128)

وبالمقابل فإنه يشير إلى «إسراف النّجديين في المحافظة، فالشعر المكتوب في نجد، حتّى وإن تأثر بروح شعراء العراق ومصر، محافظ في لغته محافظة غريبة يتخيّر القوافي الصّعبة ويطيل فيها ويكثر منها ويسرف في الألفاظ الغريبة البدويّة كأنّه يلتمسها من المعاجم، وكأنّه يأخذها من لغة البادية النّجديّة التي هي في مادّتها على كلّ حال لغة الشّعـر العربيّ القديم» (129).

وهذا أيضًا ما توقّف عنده عبد الله عبد الجبّار الذي لاحظ أنّ الثّقافة – والأدب خاصّة – في الحجاز تأثّرا بالأدبين المهجريّ والمصريّ، فبالنسبة إلى الأول لوحظ تأثر أدباء الجزيرة العربيّة بأدباء المهجر وتقليدهم في أفكارهم وطرائقهم، واستهوتهم بعض قصائدهم بصفة خاصّة فاحتذوا حذوها في الإطار والمضمون، أو في الإطار وحده، ومن بين من تأثر بهم أدباء الحجاز جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة، حتّى إنّ قصيدة (إلى الشّرق المستكين) للشّاعر الحجازيّ محمّد عمر عرب محاكاة لقصيدة ميخائيل نعيمة (يا نهر). (130) ومثل طه حسين لاحظ عبد الجبّار أنّ حظّ الحجاز في هذا المجال أفضل من بقيّة الأقاليم بما تهيأ له من ظروف الحجّ، وكذلك ظروف الثّورة العربيّة، واتّصاله الأفضل نسبيّاً بالثّقافة والأدب في البلاد العربيّة الأخرى، بسبب ذلك على الأرجح، ما هيّأه لأنّ يكون الثّربة المؤاتية التي نبتت فيها بذور الأدب الحديث في قلب الجزيرة. (131)

وحثّى في الأحساء، شرقي الجزيرة التي عرفت درجةً من ديناميّة التّعليم والأدب، فإنّ الوجوه الغالبة في ذلك رجال الدّين الأُميل إلى المحافظة والرّيبة تجاه ما هو حديث أو جديد، وإنّ ما نَظّموه من شعر على سبيل المثال هو – برأي عبد الجبار – كان متواضعًا في أغراض تقليديّة أو موضوعات دينيّة. (132)

ويرى سيّد علي السيّد باقر العوّامي أنّ الثّقافة العامّة في الأحساء والقطيف كانت محدودة المجال، وكان الاهتمام بالأدب والشّعـر والتّاريخ محصورًا بين فئة قليلة جدًّا، وكان الاهتمام بها يعتبر فضلةً وشيئًا ثانويًّا، فالأولويّة يجب أن تكون للعلوم الدّينيّة، وكُنْتَ ترى عالمًا مجتهدًا ضليعًا في العلوم الدّينيّة، ولكنّه ضحل الثّقافة قليل الاطّلاع وقليل منهم من

تتعدّى اهتماماتهم بالأدب والتّاريخ والشّعر إلى التّاريخ الإسلاميّ، فضلاً عن العالميّ ككل والشّعر الأدبيّ في مختلف عصوره وأزمته، وحتّى هذا المثقّف المطلّع فإنّ اطلاعه وثقافته مجرد حفظ دون الاهتمام بدراسة العلل والأسباب والعوامل التي حرّكت الحوادث التّاريخيّة ودون فهم للتّغيّرات والتّحوّلات التي صاحبت الأدب العربيّ وفنونه وتطوّراته من عصر إلى عصر. وعلى العموم فإنّ التّحوّلات التي طرأت على مختلف الفنون الأدبيّة بعد عصر النّهضة في مصر والشّام بمعناها الواسع والعراق لم تعرفها المنطقة قبل ظهور النفط. (133)

يقدر عبد الله عبد الجبار أنّ الشّعر النّبطيّ في نجد كان آنذاك أرقى بكثير من الشّعر الفصيح، ومن أربابه من وصّفهم بـ(الشعراء الثوريين) ممّن كانوا ينتقدون الحكّام بجرأة بالغة، وربّما لاقى بعضهم حتفَه من جرّاء ذلك، (134) فيما لم يكن الحال في عسير مختلفاً عنه في نجد والأحساء، فبعض الشّعر الذي كان فيها - الذي أعطى عبد الجبار أمثلة عليه - كان «تقليديّاً مدّاحاً متهافت النّظم، يمثّل عصور الانحطاط»، حتّى لو امتدّت حياة بعض من كتبوه من شعراء إلى الفترة التي تلت ميلاد الأدب الحديث في قلب الجزيرة العربيّة. (135)

يستنتج طه حسين في خلاصة دراسته «أنّ جزيرة العرب تشتمل على نوعين مختلفين من الحياة العقليّة: أحدهما محافظة قديمة ما تزال قويّة بحكم الجهل وانتشار الأميّة، والأخرى مجدّدة ما تزال ناشئة بحكم الاتّصال بأوروبا والبلاد الإسلاميّة الرّاقية. وسيشتدّ الصّراع بين هذين النوعين من الحياة، ولكنّ النّصر محقّق للحياة الجديدة لأنّ جزيرة العرب قد فُتحت للحضارة الأوروبيّة ولن تستطيع أن تغلق أبوابها بعد اليوم في وجه هذه الحضارة. وقد يقال إنّ جزيرة العرب قد فتحت للحضارة الإسلاميّة في القرون الأولى ثمّ أغلقت من دونها فما الذي يمنع أن تفتح للحضارة الحديثة الآن ثمّ تغلق من دونها بعد حين؟ والجواب عن ذلك يسير سهل: فقد كانت الحضارة الإسلاميّة القديمة تدخل بلاد العرب على ظهور الإبل وفي الكتب المخطوطة، أمّا الآن فهي تقتحم هذه البلاد بالسيّارات والبخار والتّلفون والكتب المطبوعة والصّحف والمجلّات، وأنّى للبادية أن تقاوم

هذه القوى المختلفة؟ المستقبل إذن للحياة الجديدة لجزيرة العرب، وسيكون هذا المستقبل قريباً في بعض البلاد وبعيداً في بعضها الآخر، ولكنه سيكون على كل حال». (136)

محقق طه حسين في ذلك. لقد مضت عقود على قوله هذا، والحياة الأدبية والثقافية في الجزيرة العربية ليست كما كانت عليه في الوقت الذي وضع فيه دراسته تلك، ولكن الطريق إلى ذلك لم يكن معبداً، بل إنه شائك ومعقد وطويل.

(44) جيري. بنتلي: (تحقيب تاريخ العالم)، ترجمة: بدر الرفاعي، مجلة (الثقافة العالمية)، الكويت، العدد 85، نوفمبر/تشرين ثاني، ديسمبر/كانون أول 1997.

(45) مني بوئعامه: التدوين التاريخي في موريتانيا، (دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، دولة الإمارات، 2014)، ص 13.

(46) نقلاً عن: عمّار بلحسن: أنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر، (دار الحداثة، بيروت، 1986)، ص 144.

(47) مني بوئعامه، مرجع سابق، ص 13.

(48) طه حسين: في الشعر الجاهلي، (ط 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926)، ص 4.

(49) في ذلك انظر: فطنة بن ضالي: التحقيب وتاريخ الأدب:

http://www.globalarabnetwork.com/culture _ ge/culture _ studies/7343 _

2012 _ 05 _ 25 _ 182232

(50) المرجع السابق.

(51) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، (ط1، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989)، ص17.

(52) أحمد أمين: فجر الإسلام، نقلاً عن حسين مروة في: «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، (ج1، دار الفارابي، بيروت، 2002)، ص216.

(53) حسين مروة: مرجع سابق، ص216 – 217.

(54) حسين مروة: مرجع سابق، ص301.

(55) فكتور سحاب: إيلاف قريش – رحلة الشتاء والصيف، (كومبيو نشر والمركز الثقافي العربي، بيروت، 1992)، ص187.

(56) عبد الله خليفة: الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005)، ص73.

(57) فكتور سحاب: مرجع سابق، ص188.

(58) بشرى أقليش: الإسلام السياسي ودولة الخلافة، (مطبعة أنفو – برانت، فاس، المغرب، بدون تاريخ)، ص11.

(59) المرجع السابق، ص13.

(60) المرجع السابق، ص14 – 15.

(61) حسين مروة: مرجع سابق، ص296، 298، 299.

(62) شكيب كاظم: هل كان للعرب نثر فني في أيام الجاهلية؟ (القدس العربي، 27/4/2021).

(63) المرجع السابق.

(64) ويشير كاظم أيضاً إلى أن الشاعر معروف الرصافي (ت 1945) في كتابه «رسائل التعليقات» الذي طبع في مطبعة المعارف في بغداد سنة 1944 طبعة أولى ولم يطبع ثانية، ردّ على ما قاله محمد زكي عبد السلام بالقول: «إنه يريد منا لإثبات وجود النثر الفني عند الجاهليين أن نأتيه بكتاب مؤلف قد كتب في مسألة من المسائل العلمية أو الاجتماعية، أو غير ذلك من الأمور على حد الكتب المكتوبة، من آثار الهند أو الفرس أو الروم، فإذا أتينا بكتاب من هذا النوع فعندئذ يؤمن بوجود النثر الفني في الجاهلية، ومن الغريب أنه آمن بوجود الخطب من دون أن نأتيه بكتاب من هذا النوع».

(65) تشير لفظة حنيف عند بعض المفسرين إلى التحنث، أي الانقطاع للتعبّد. ووردت لفظة حنف في بعض النصوص العربية بمعنى صبا، أي مال وتأثر بشيء ما، وهي في السياق الاجتماعي والديني تشير إلى من ترك عبادة قومه إلى عبادة أخرى، وانتشر الحنفاء في مختلف بقاع الجزيرة العربية، وكان منهم الذين ركزوا على الدعوة الدينية المحضة كقيس بن ساعدة، وزيد بن عمرو بن نفيل القرشي، وأمّية بن أبي الصلت، وعدي بن زيد العبادي، وهناك القسم الآخر الذي حوّلها إلى دعوة سياسية وحكم، وهم الأسود العنسي وطلحة بن خويلد الأسدي ومسيلمة بن حبيب الحنفي. المصدر: عماد صباغ: «الأحناف» دار الحصاد، دمشق، نقلاً عن عبد الله خليفة: «الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية»، ص 75.

(66) حسين مروّة: المرجع السابق، ص 384 – 385.

(67) ألكسي فاسيلييف: تاريخ العربية السعودية (دار الفارابي، بيروت، بدون تاريخ)، ص 547.

(68) طه حسين: الحياة الأدبية في جزيرة العرب، (ط 1، مكتب النشر العربي، دمشق، 1935)، ص 16.

(69) المرجع السابق، ص 16 - 17.

(70) المرجع السابق، ص 15.

(71) المرجع السابق، ص 17 - 18.

(72) المرجع السابق، ص 20.

(73) المرجع السابق، ص 20 - 21.

(74) أحمد راشد ثاني: سمات المجتمع الشفاهي: من العزلة إلى الكتابة، في «إشكالية التاريخ الثقافي في مجتمع الإمارات»، مجموعة كتاب، تقديم: حسن مدن، (دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، 2001)، ص 79 - 106.

(75) طه حسين: في الشعر الجاهلي، (ط 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926)، ص 7.

(76) سعد الصويان: الشعر النبطي (دار الساق، بيروت، 2000)، ص 59، 85. نقلا عن أحمد راشد ثاني، مرجع سابق، ص 85 - 86.

(77) طارق نافع الحمداني، مي فاضل الزبيعي: الخليج والجزيرة العربية في مجلة «المقتطف» المصرية، (ط 1، بيت الوراق للنشر، بغداد، 2010)، ص 52.

(78) عبد الله الغزامي: القصيدة والنص المضاد (ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994)، ص 10.

(79) المرجع السابق، ص 10.

(80) ألكسندر كوديلي: حول مشكلة صحّة الشعر الجاهليّ، في «بُحوث سوفيتية في الأدب العربي»، (دار رادوغا، موسكو، 1986)، ص 11 - 12.

(81) ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة (ط2، القاهرة، 1962)، ص15. نقلاً عن المرجع السابق.

(82) ألكسندر كوديلي: مرجع سابق، ص 17.

(83) المرجع السابق ص 51، 52.

(84) طه حسين، مرجع سابق، ص 29.

(85) المرجع السابق، ص 17.

(86) أليكسي فاسيلييف: مرجع سابق، ص 25.

(87) منى عبد الفتاح: «العقيلات»، تاريخ نابض وذاكرة تسعى في ربوع نجد (إندبنت، 29/12/2019).

(88) المرجع السابق.

(89) جيفري باريندر: ديانا العالم (ترجمة: عادل المحميد، مخطوط)، ص 357.

(90) المرجع السابق، ص 357.

(91) فاسيلييف: مرجع سابق، ص 67.

(92) جمال زكريا قاسم في تقديمه لكتاب: اختراق الجزيرة العربية، تأليف: ديفيد جورج هوجارت، ترجمة: صبري محمد حسن (ط2، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2009)، ص12.

(93) فاسيلييف: مرجع سابق، ص 67.

(94) المرجع السابق، ص 68.

(95) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث (ط7، دار الفارابي، بيروت، 1980)، ص 93.

(96) المرجع السابق، ص 94.

(97) طارق نافع الحمداني، مي فاضل الربيعي: الخليج والجزيرة العربيّة في مجلّة «المقتطف» المصريّة (ط1، بيت الوراق للنشر، بغداد، 2010)، ص 36.

(98) فاسيلييف: مرجع سابق، ص 72.

(99) سيد علي سيد باقر العوامي: الحركة الوطنية السعودية 1953 - 1973، (ط1، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، 2012)، ص 25 - 34.

(100) في تفاصيل ذلك انظر: طالب محمد، وهيم: تاريخ الحجاز السياسي 1916 - 1925 (الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007)، ص 426 - 440.

(101) يروي لويس ديم، وهو من أطباء الإرسالية الأمريكيّة في البحرين، أن أحد المسؤولين الذين التقاهم في مدينة عنيزة بنجد عام 1923 أثناء زيارة فريق من البعثة أخبرهم أن الأجانب مثلهم لم يكن بوسعهم الحصول على ترخيص بدخول تلك المناطق قبل سنوات قليلة، بل أنهم كانوا سيقتلون لو دخلوها، وأنه بفضل الحاكم ابن سعود أصبح ذلك ممكناً، ما أتاح للأهالي تلقي العلاج على أيدي أفراد البعثة. خالد البسام: القوافل - رحلات الإرسالية الأمريكية في مدن الخليج والجزيرة العربية (مؤسسة الأيام للصحافة والنشر، البحرين، 1993)، ص 177.

(102) طارق نافع الحمداني، مي فاضل الربيعي: مرجع سابق، ص 443.

(103) طه حسين: مرجع سابق، ص 33.

(104) لوتسكي: مرجع سابق، ص 95.

(105) طه حسين: مرجع سابق، ص 33 - 34.

(106) المرجع السابق، ص 35.

(107) المرجع السابق، ص 35 - 36.

(108) المرجع السابق، ص 38 - 39.

(109) حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين، نقلًا عن إميل توما: تاريخ مسيرة الشعوب العربية الحديث، (ج 1، دار الفارابي، بيروت، 1979)، ص 17.

(110) إميل توما: مرجع سابق، ص 18.

(111) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين (دار الفكر، 1981)، ص 43. نقلًا عن: الزواوي بغوره: الخطاب الفكري في الجزائر، (دار القصة للنشر، الجزائر، 2003)، ص 62.

(112) عبد الوهاب المؤدب: أوهام الإسلام السياسي (ط 1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2002).

(113) المرجع السابق، ص 45 - 64.

(114) طه حسين: مرجع سابق، ص 36 - 37.

(115) أورد أحمد راشد ثاني أن طه حسين أُملى دراسته هذه في نهاية خمسينيات القرن الماضي، وهذا غير صحيح، فالدراسة التي حملت عنوان «الحياة الأدبية في جزيرة العرب»

نُشرت أول مرة في كتيب صدر عن «مكتب النشر العربي» في دمشق بسوريا عام 1935، ولا نستبعد أن تكون صدرت في الآن نفسه أو قبل ذلك في القاهرة.

ما ذكره أحمد راشد ثاني جاء في ورقة له بعنوان: «من العزلة إلى الكتابة»، منشورة في كتاب: إشكالية التاريخ الثقافي في مجتمع الإمارات، (دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2001)، ص 79 - 106.

(116) تهامة هي السهل المنخفض الممتد حتى اليمن الذي يفصل بين جبال الحجاز وعسير والبحر الأحمر، وضمنها تدخل جدة ومكة المكرمة وينبع وبعض القرى المجاورة.

(117) طه حسين، مرجع سابق، ص 6 - 7.

(118) طه حسين، مرجع سابق، ص 8 - 9.

(119) حسين محمد بافقيه، ذاكرة الوراق وحلم المطبعة، (ط 1، دار المؤلف، بيروت 2009، ص 27).

(120) المرجع السابق ص 21.

(121) المرجع السابق ص 21.

(122) حمد الجاسر: (تلخيص رحلتي ابن عبدالسلام الدّرعيّ المغربيّ)، ص 11، 12، نقلًا عن المرجع السابق ص 25.

(123) حسين محمد بافقيه، مرجع سابق ص 29.

(124) عبد الله عبد الجبار: التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية، (جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1959)، ص 137 - 138.

(125) المرجع السابق، ص 136.

(126) المرجع السابق، ص 136 - 137.

(127) طه حسين، مرجع سابق ص 43 - 45.

(128) المرجع السابق ص 45.

(129) المرجع السابق ص 45 - 46.

(130) عبد الجبار عبدالله: مرجع سابق، ص 152.

(131) المرجع السابق، ص 153.

(132) المرجع السابق، ص 154.

(133) سيد علي العوّامي، مرجع سابق ص 41، 42.

(134) عبدالله عبد الجبار، مرجع سابق ص 154.

(135) المرجع السابق، ص 154.

(136) طه حسين، مرجع سابق ص 50، 51.

الفصل الثاني

الثّحوّلات الثّقافيّة في مجتمعات الخليج العربيّ قبل اكتشاف النفط

«ويمقت الفقهاء مطالعة الجرائد والمجالات العلميّة، ويكرهون جمع الكتب العصريّة على اختلاف أنواعها ومشاربها، ويسمّون أصحابها مبتدعة لخروجهم في التّأليف عمّا ألفوه من قديم، ويغالي بعضهم بتكفير من يقرأهم وتفسيقه».

ناصر الخيري (كاتب وأديب بحريني توفى عام 1925)

خلفيّة تاريخيّة

نخلص ممّا قدّمناه من عرض في الفصل الأوّل إلى أنّ التّضاريس الجغرافيّة المعقّدة لوسط الجزيرة العربيّة – ونجد بخاصّة – وشخّ الموارد فيها جعّلا منها غير جاذبة للقوى الأجنبيّة الطّامعة، فظلّت في حال من السّكون والعزلة الممتدّة، ومع أنّه نشأت نزاعات وحروب وحركة تنقّلات للقبائل من منطقة إلى أخرى من أقاليم ومناطق الخليج والجزيرة العربيّة، لكنّ لم يكن من شأن كلّ هذا أن يحدث انتقالاً (أو تحوّلاً) نوعيّاً يطلّ البنى الاجتماعيّة المستقرّة التي ظلّت عصيّة على أيّ تفكيكٍ يُعتدّ به، حتّى وإنّ طالتها تغيّرات في المظهر الخارجيّ لم تذهب عميقاً في العصب.

لكنّا عندما نعاين الوضع في السّاحل الشّرقيّ للجزيرة، وفي أقطار الخليج العربيّة الأخرى، نجدها كانت على الدّوام جاذبة للأطماع الأجنبيّة، وشهدت احتلالات مختلفة من الدّول الاستعماريّة.

نظرةً في التاريخ تُظهر أنَّ هذه المنطقة لم تكن معزولة عن حضارة وادي الرّافدين، فقد أظهرت التنقيبات الأثرية في مختلف أقطار الخليج تأثرها بهذه الحضارة، وكانت علاقات العراق القديمة مع الخليج واسعة، وشملت عدّة نواحٍ، بينها الثقافة والفنون والتجارة والمواصلات والطقوس الدينيّة، ونشطت السّلالات السّومريّة والأكدية والبابليّة والأشوريّة في توطيد علاقتها مع الخليج، وأسست لها مراكزَ تجاريّةً قامت بدور الوسيط التجاريّ بين بلاد الرّافدين والحضارة الهندية، ومن ذلك علاقاتها مع حضارة (دلمون)، (137) حيث أظهرت الاكتشافات التي عُثِرَ عليها في البحرين وفي جزيرة فيلكة بالكويت، وكذلك في قطر والشارقة وأبو ظبي، الوّحدة الحضاريّة لمنطقة الخليج العربيّ، من خلال تشابه طرائق الكتابة والطقوس الدينيّة والشّرائع. (138)

وعند ظهور الإسلام في القرن السّابع الميلاديّ، أولت الدّولة العربيّة الجديدة اهتمامًا خاصًا بمنطقة الخليج العربيّ، سواء في عهد الرّسول أو في عهد الخلفاء الرّاشدين من بعده. وفي العصر الأمويّ بقيت التجارة والملاحة والسّيادة في المنطقة بيد العرب، حيث كانت السفن العربيّة تنطلق من ميناء البصرة وسواها من مدن حتّى تبلغ الصّين، (139) وإذا كان اهتمام مركز الخلافة الإسلاميّة بقلب الجزيرة العربيّة قد تناقص أكثر فأكثر، حتّى بلغ حدّ الإهمال في عهد الدّولة العباسيّة، على نحو ما أتى ذكره في الفصل السّابق، فإنّ انتقال عاصمة الخلافة العربيّة من دمشق إلى بغداد - في زمن العباسيّين - زاد من أهميّة الخليج العربيّ، وتقدّمت الملاحة والتجارة فيه، لأنّ العباسيّين اتّجهوا نحو الشّرق أكثر، على خلاف الأمويّين الذين تطلّعوا إلى البحر المتوسّط وما بعده، فيما اعتبر العباسيّون الخليج العربيّ واسطة العقد في تجارة الدّولة العربيّة مع المناطق التي بلغتها ومنطلق الإسلام في الشّرق. (140)

وحين عرّضت بلاد الشّرق لغزوات المغول، وأصاب الاضطراب الحياة السّياسيّة والاقتصاديّة فيها، اضطرّ الكثيرون إلى الهجرة نحو المناطق الأكثر أمنًا، وكانت مناطق الخليج العربيّ واحدة من هذه المناطق، لأنها بعيدة نسبيًا عن مراكز الخطر. وكان قسم

كبير من المهاجرين من التجّار والأثرياء الذين عزّزوا الحياة الاقتصادية في المناطق التي لجؤوا إليها. (141)

مع نشوء وتزايد التّزعات الكولونيالية في الغرب، أصبحت بلدان الشّرق هدفًا للقوى الأوروبية الطّامعة في السّيطرة على تجارته التي كانت بيد التجّار العرب والمسلمين، وكان البرتغاليّون من أوائل من وضعوا الخطط تحقيقًا لهذا الهدف، فبدؤوا بإرسال الرّحالة خفية، وبعدهم أتى الهولنديون وتاليًا الإنجليز، ثم دخلت فرنسا على الخط خصوصًا في عهد نابليون، (142) وكانت واسطتها في هذه العلاقات مستعمرة موريشس الفرنسيّة، حيث كان أسطول عُمان التجاريّ يتولّى في ذلك الحين مهمّة النّقل البحريّ بين الخليج والمستعمرات، (143) وبالإضافة إلى كلّ هؤلاء تطّلع إلى المنطقة أيضًا القياصرة الرّوس في أواسط القرن الثّامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، (144) وفي الأثناء ظلّت الدّولتان العثمانيّة والفارسيّة تلعبان دورًا في الصّراع على النّفوذ في المنطقة، بالإضافة إلى قوى محليّة تتمثّل في مسقط وعُمان خاصّة. (145) وهكذا كان الخليج محلّ صراع وتجادب بين العثمانيّين والفرس من جهة، وبين العثمانيّين والأوروبيّين من جهة ثانية، وبين الفرس والأوروبيّين من جهة ثالثة. (146)

شكّل وصول البرتغاليّين إلى المنطقة بداية مرحلة غير مسبوقة في علاقة المنطقة بالآخر الغربيّ شهدت الكثير من أوجه العسف من قبله، وأصبحت المنطقة تدار فيها من قبل هذا الآخر بمنطق القوّة، ولم يتردّد البرتغاليّون بالذّات عن اللجوء إلى أشدّ الأساليب بشاعة ودمويّة في مواجهة المقاومة المحليّة التي نشأت في وجه سيطرتهم. (147)

سرعان ما بلغ نفوذ البرتغاليّين في الشّرق نهايته في أواخر القرن السّادس عشر، حيث جوبه بمقاومة محليّة، فضلًا عن المنافسة الاستعمارية لأمم أوروبية أخرى كما أشرنا، حيث اتّبعَت هذه الأمم الطّريقة نفسها التي بدأها البرتغاليّون، فبعثت المكتشفين والرّحالة لتعرّف مراكز الوجود البرتغاليّ وإمكانية إضعافه، (148) فحين علّم الإنجليز بالثّروة الطّائلة التي اكتسبها البرتغاليّون من الشّرق، وبدا لهم أنّهم أولى بهذه الثّروة، خاصّة بعد أن بدأت مظاهر

سيادتهم البحريّة تتخذ طابعاً دوليّاً، وجّهوا أنظارهم نحو المنطقة للبحث عن مصادر الكسب، في إطار الصّراع بين الصّواري الاستعماريّة في تلك الفترة (149) وفي أواسط القرن السّابع عشر وبعد معارك شديدة نجح العُثمانيّون في طرد البرتغاليّين من سواحلهم التي كانوا قد استولوا عليها، بل وطردهم من الخليج كلّه وتعقّبهم حتّى سواحل الهند وإفريقيا الشّرقية (150).

وما إن أُخرج البرتغاليّون من المنطقة حتّى ظهر خصم جديد هم الهولنديّون الذين اعتمدوا القوّة قبل كلّ شيء ولم يُحسنوا السّياسة، وهو ما استفز السّكان العرب الذين نجحوا أيضًا في إخراجهم من آخر مواقعهم في جزيرة (خراك)، (151) آخر مركز لهم (152).

وبعد تنافس شديد بين الإمبراطوريّات الاستعماريّة الصّاعدة، تمكّنت الإمبراطوريّة البريطانيّة من إحكام سيطرتها على السّاحل العربيّ للخليج لمدة ستستمرّ أكثر من قرن ونصف، منذ 1820 وحتّى انسحابها في 1971. وكشأن القوى الأوروبيّة الأخرى، لا سيما البرتغاليّة والفرنسيّة والهولنديّة، كان اهتمام بريطانيّا في البداية بمنطقة الخليج منصّباً على المصالح الثّجاريّة.

لعبت شركة الهند الشّرقية، بعد تأسيسها في النّصف الأخير من القرن السّادس عشر بعد انتصار الإنجليز على الأسطول الإسبانيّ في معركة أرمادا عام 1588، دوراً مهمّاً في إحكام السّيطرة البريطانيّة لا على شبه القارّة الهنديّة وحدها، وإنما على الخليج العربيّ أيضًا، لوقوعه على طريق الهند التي أسّست طرق تجاريّة من خلالها آنذاك، كون شركة الهند الشّرقية لاعباً أساسيّاً في هذه التّطوّرات - وهي واحدة من أكبر الكيانات الثّجاريّة وأكثرها تأثيراً. منذ سبعينيّات القرن الثّامن عشر وما تلاها، تطوّر وضع الشركة في الهند من السّيطرة الاقتصاديّة إلى لعب دور سياسيّ ساعد في تعزيزه جيشها وأسطولها الخاصين بها.

بعد أن أصبح ممثلكات الشركة في الهند مُربحة للغاية، اكتسبت المنطقة المحيطة إلى جانب المسارات الثّجاريّة من وإلى الهند أهميّة جديدة بالنّسبة إلى الشركة، وبهذا ازدادت

مشاركتها في منطقة الخليج مباشرةً. وعلى الرغم من سعيها في البداية إلى حماية سفنها وموظفيها في المنطقة، فإن ذلك قد تطوّر إلى سيطرة سياسيّة فرضها استخدام القوّات العسكريّة ولا سيّما البحريّة، وكان جزء كبير من هذه التّحرّكات يقوم على الاستراتيجية التي تتبّعها بريطانيا لمنع القوى الاستعماريّة المُنافِسة من التّدخّل في الخليج.

في نهايات القرن الثّامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، سيطر اتّحاد قبائل القواسم الذين كانوا يملكون أسطولاً هائلاً من السّفن التجاريّة والحربيّة على مضيق هرمز، (153) حيث فرضوا الضّرائب على جميع أنواع التّجارة المارّة عبر المضيق، وبسبب رفض البريطانيّين دفع هذه الضّرائب تأجّجت توتّرات بالغة بينهم والقواسم، وبعد سلسلة من المواجهات بين الجانبين في 1820 حاصرت القوّات البريطانيّة رأس الخيمة ودمّرت أسطول القواسم بالكامل، وبالتالي بدأت الهيمنة البريطانيّة على المنطقة.

وبعد انتصارهم السّاحق، فرض البريطانيّون معاهدة لمكافحة القرصنة على جميع الحكّام العرب في المنطقة. ولتفعيل الاتّفاقيّة وإدارة علاقاتهم مع الحكّام المحليّين وحماية التّجارة البريطانيّة في الخليج، استحدث البريطانيّون منصب الوكيل السّياسي في الخليج العربيّ الأدنى. (154) ومن أجل ذلك وقّعت في القرن التاسع عشر على عددٍ من الاتّفاقيّات الثّنائيّة مع حُكّام المشيخات العربيّة، ما مكّنها من السّيطرة على العلاقات الخارجيّة لهؤلاء الحُكّام، وبعد استقلال الهند عام 1947 تولّت الحكومة البريطانيّة في لندن مسؤوليّة المحافظة على التّفوذ البريطانيّ في الخليج مباشرة.

ولعلّ أبلغ وصف لأسلوب البريطانيّين في إدارة بلدان المنطقة هو ذاك الذي أورده أمين الرّيحاني في كتابه (ملوك العرب) نقلاً عن أحد أدباء البحرين الذين التقاهم حين زارها، واستمرّ في مراسلته فيما بعد، حيث كتب هذا الأديب البحرينيّ الذي لم يذكر الرّيحاني اسمه «أن الفرق بين الاستعمار الإنجليزيّ واستعمار الدّول الأخرى هو أنّ هذا الأخير كالجزّار الذي يقتل شاته دفعة واحدة، أما الاستعمار الإنجليزيّ فهو كمن يُعذّب الشاة وخزّاً بالإبر حتّى الموت، فأَيّ المِيتَتَيْن أُولَى؟». (155)

ويشير الرّيحاني إلى أنّ آليّة التّوجيه البريطانيّ للوضع في البحرين، التي قد تكون نموذجًا لما هي عليه في البلدان الخليجيّة الأخرى، تكشف مقادير التّعسف في الإدارة، حيث يقول: «إنّ (البليوس) موظّف له رئيس في أبي شهر، وللوكيل في أبي شهر رئيس في سمله (المركز الرّئيسي للحكومة الإنجليزيّة في الهند)، ولولي الأمر في سمله رئيس في دائرة حكومة الهند بلندن، ولرئيس تلك الدّائرة مستشاران أو وزيران في وزارة الخارجيّة ووزارة المستعمرات، ولهاتين الوزارتين سياسة ثابتة قديمة التّقليد غامضة المقاصد في الشّرق وفي البلاد العربيّة لتمشي دائماً عليها. أضف إلى ذلك أنّ كثيرًا ما تصدر الأوامر من أحدهما مبنية على هذه الخطة لا على الجديد المهمّ من الأحوال في البلاد التي تختصّ بها، فتجيئ الأوامر وما فيها غير التّزر من العدل والحكمة، بل ما فيها شيء أحيانًا من الحكمة والعدل. فتصل إلى رجل متصفّ متعسف، قصير النّظر والانتظار».(156)

لم تؤدّ الاحتلالات الأجنبيّة - خاصّة الهيمنة البريطانيّة الطّويلة - إلى دخول مظاهر الحياة والثّقافة الحديثتين وانفتاح هذه الإمارات على العالم الخارجيّ، على نحو ما حدث مع الآثار الحاسمة لحملة نابليون على مصر مثلاً، وظلّت المنطقة تعاني ممّا وصفه عبد العزيز الجاسم بـ(النسيان المنظّم) و(التّجاهل المزدوج)(157) الغربيّ والعربيّ، مع فارق الأسباب والأهداف بطبيعة الحال.

وفي النتيجة فإنّ المناطق السّاحليّة عانت هي الأخرى من عزلة مفروضة عليها، وإنّ كانت أسبابها وطبيعتها مختلفة عن عزلة قلب الجزيرة العربيّة، حيث اتّبع الإنجليز في الخليج العربيّ ما أطلقوا عليه سياسة «الإبقاء على الوضع القائم»، لأنّ هدفهم قبل اكتشاف التّفط كان منحصراً في استخدام هذه المنطقة كرأس جسر لعمليّاتهم وتجارتهم، وحرّصوا على أن تظلّ بعيدةً من المركز العربيّ والإسلاميّ، خاصّة فترة سيطرة الدّولة العثمانيّة على حواضر ذلك المركز، ولم يُكلّف المستعمرون أنفسهم عناء إقامة بنية تحتيّة وإدخال الخدمات التّعليميّة والصّحيّة وسواهن، ناهيك بالخدمات الثّقافيّة التي كانت في عداد التّرف، وما قاموا به من خطوات تحديّثيّة، كما هو الحال في البحرين مثلاً، جاء متأخراً وتحت ضغط التّجاذبات الدّاخلية النّاجمة عن التّركيبة الديمغرافيّة الخاصّة بالبلد.(158)

ولإبقاء منطقة الخليج في عزلة لا عن محيطها العربيّ فحسب، وإنّما عن العالم كلّ، فإنّ السّلات البريطانيّة حالت دون دخول أيّ باحث أوروبيّ غير إنجليزيّ إلى المنطقة، اعتقادًا منها بأنّ وراء كلّ رحالة أوروبيّ هدفًا تجاريًا واستعماريًا، فقد كانوا أدري بمقاصد بعضهم بعضًا، خاصّة إبان احتدام الصّراع على المستعمرات، وفي الوقت الذي أمكن الحصول فيه على كتابات متنوّعة من أطراف مختلفة للمناطق العربيّة الأخرى، لم تُسَدِّ إلا وجهة النّظر البريطانيّة في الكتابة عن الخليج، ولعلّ أهم وثيقة قدّمها البريطانيون هي العمل الموسوعي الذي وضعه ج. ج. لوريمر، بعنوان «دليل الخليج».(159)

تلفتنا ناديا محمد فواز إلى أمر مهمّ هو القلق الذي أظهره ممثّلو «الحماية» البريطانيّة على المنطقة من أوجه الحراك الثّقافيّ المجتمعيّ، وهي علّة متأصّلة في المستعمرين باختلاف أشكالهم وصورهم، فالثّقافة لا يمكن إلّا أن تحمل في ثناياها النّزوع إلى الاستقلال الوطنيّ لأيّ مجتمع ابثلي بالاستعمار، بل إنّ الثّقافة يمكن أن تكون رافعة للدّور الوطنيّ في غياب أو ضعف التّشكيلات والهياكل السّياسيّة. من ذلك أنّ بارجة إنجليزيّة أتت إلى ساحل الشّارقة حاملةً محقّقين جاءوا خصيصًا لاستجواب الشّيخ علي المحمود على ما يدور في مجلسه من مناقشات، بعد شكوى رفعها وكيل الدّولة البريطانيّة إلى المعتمد البريطانيّ في البحرين.(160)

وللاستئثار بالثروة النّفطيّة المنتظرة في بلدان المنطقة، حصلت بريطانيا بين 1913 و1923 على تأكيدات حُكّام الخليج بمنح امتيازات نفطيّة للشّركات التي تُصدّق عليها الحكومة البريطانيّة، وحين اكتشفت آبار النّفط خلال ثلاثينيّات القرن العشرين، سعت بريطانيا إلى ضمان منح هذه الامتيازات فقط إلى شركات مملوكة لها،(161) وأحدث ذلك تبدّلًا في درجة وطبيعة اهتمام بريطانيا بمنطقة الخليج، فعاد الأمر لا يكون محصورًا في قربها من الهند وعلاقتها معها.

تاريخ ثقافيّ سابق لاكتشاف النّفط

كان اقتصاد بلدان المنطقة قبل اكتشاف النفط قائماً على صيد اللؤلؤ وتجارته، والزراعة والصناعات اليدوية والتجارة، لذلك كان انبثاق النفط وتصديره في بعض بلدان الخليج العربي وفي المملكة العربية السعودية (والملاحظ أنّ حقول البترول في السعودية تقع على الخليج أيضاً، في الدمام وبقيق والقطيف) بداية تحوّل جذري في شكل وطبيعة علاقات الإنتاج والبناء الطبقي والاجتماعي، حيث كسر ذلك مسار السير الرتيب البطيء لمجتمعاتها، وأحدث - خلال فترة زمنية قصيرة - من التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية وفي أشكال علاقات الإنتاج ما لم يحدث خلال قرون ممتدة، وعلى ذلك نشأت انعطافة كبرى تصدّع بسببها الكثير في منظومة القيم التي كانت سائدة، وتشكّلت قيم جديدة طالت - فيما طالت - أشكال التعبير الثقافي.

الحق أنّ هذه المنطقة لم تكن قفراً من الثقافة والأدب قبل ذلك، وهذا ما تشهد عليه نماذج تعبيرية ثرية ومتعددة في حقول الثقافة والأدب عامة - والأشعار خاصة - شفوية ومدونة، والأمثال الشعبية والحرف التي تلخص الخبرة الشعبية المديدة في الفترة السابقة لاكتشاف وتسويق النفط. (162)

ومع أن الطابع الشفاهي غلب على الثقافة السائدة يومذاك، فقد تداخلت معها أيضاً صور للتدوين المحدود، (163) والحديث عن ثنائية الشفاهية والكتابة آت من طبيعة ظروف التطور الخاصة ببلدان الخليج، حيث لم ينشأ التعليم إلا متأخراً، وكانت الأمية هي السائدة، ولهذا السبب كان الكثير من أشكال التعبير الثقافي شفاهياً، وما زال الكثير منها بحاجة إلى تدوين، ثم إن حصة المنتج الشعري - على سبيل المثال - في اللهجات المحكية، خاصة ظاهرة الشعر النبطي، (164) تبدو أكبر من حصة من كتبوا باللغة العربية الفصحى، وما يقال عن الشعر يمكن أن يشمل أشكال تعبير أخرى كالحكاية الشعبية وغيرها.

يرى الشاعر والباحث علي عبدالله خليفة أنّ الموّال الشعبي إنّما وفد إلى بلدان الخليج - أوّل ما وفد - من البصرة، حيث شاع استخدام الموّال لدى الموالي في مزارع نخيل

البصرة، ومنها ارتحل إلى بعض البلاد العربيّة، بينها منطقة الخليج العربيّ القريبة، حيث تأثر به كتاب ومنشدو الموال في الكويت والبحرين بصفة خاصّة (165).

ولا يمكن أن نسقط من الاعتبار أن الثقافة كمفهوم عامّ متعدّد الوجوه وغير منحصر في أشكال التعبير الأدبيّة وحدها، لها درجة لا يجدر تجاهلها من الاستقلاليّة، وهي وإن كانت تتأثر بالتحوّلات المحيطة في المجال الاقتصادي الاجتماعيّ فإنّها لا تتبع إليها بصورة أوتوماتيكيّة، فضلاً عن أن كلّ بنية اجتماعيّة - اقتصاديّة، بصرف النظر عن درجة تطوّرها، تملك بالضرورة ثقافتها الخاصّة بها، (166) لذا فإنّ بواكير الحداثة الأدبيّة والفكريّة في المنطقة سابقة لظهور الأجناس الأدبيّة الحديثة من الشّعر والقصة - ومن ثمّ الرواية - في النّصف الثاني من القرن العشرين، أي منذ خمسينيّات - وبالأخصّ منذ ستينيّات - القرن وما تلاها. وتتمثّل هذه البواكير في الخطاب الإصلاحي الذي عرفناه في فترة ما بين الحربين العالميّتين، وهو خطاب عبّر عن الحاجة إلى التّحديث المجتمعيّ وبناء الدّولة الحديثة في المنطقة، وما أرساه هذا الخطاب من مداميك قامت عليها القاعدة التي انطلقت منها الأجيال التّالية من المتعلّمين والمثقّفين والمكافحين من أجل الإصلاحيّ السياسيّ.

وكما هي الحال في الكثير من البلدان العربيّة والإسلاميّة جرّت عملية التّحديث في بلدان المنطقة عبر مسار زمنيّ طويل، ومرتّ بمنعطفات بين صعود ونكوص، فزخم الميول الحداثيّة اصطدم باستمرار مع رسوخ ومتانة البنى التّقليديّة المحافظة ونفوذ ممثليها الكبير، وغياب ما يطلق عليه الدّكتور أحمد زايد بـ«التّحديث القسريّ» بوصفه إحدى آليات التّحديث، والمقصود به «ذلك النّمط من التّحديث الذي يُصبّ على المجتمع من أعلى، عبر التّأثير بجذر حدائيّ زرع في مجتمع آخر يخضع لإرادة نخبة أو فرد حاكم بمثابة العمليّات الجراحية التي تدخل عناصر جديدة أو تعدّل من عناصر قائمة بالفعل، أو تستأصلها نهائيّاً، حتّى وإن لم تقض على الأعضاء المستأصلة بل تتركها قائمة». (167) واستدراكاً لهذا نقول إنّ نموذج الإصلاحات الإداريّة التي أدخلها الإنجليز في البحرين - كمثال - في عشرينيّات القرن العشرين، يمكن أن تدرج - بصورة من الصّور - في خانة «التّحديث القسريّ»، لا

بمدلولٍ سلبي كما قد يتبادر إلى الأذهان، ذلك أن ظروفه ومقدماته الموضوعية مُستوية، وهذا التحديث هو الذي أدّى إلى تقييد سلطة القبيلة وساعد في وضع لبنات الدولة الحديثة، وربما تكون هناك أمثلة نظيرة في بلدان أخرى بالمنطقة، لكنها لم تكن من القوة والحسم ما يجعلها كافية لإحداث التحوّل المنشود، فحتى بعد التحوّلات الاقتصادية الكبيرة التي عرفتتها المنطقة في عقودٍ تالية، فإنّ التغيّرات في العلاقات والقيم والمفاهيم لم تسرِ بالسرعة نفسها التي جرت بها التحوّلات الاقتصادية، ويلزمنا وقتٌ قد يطول كي تظهر انعكاسات هذه التحوّلات في المجال الاجتماعي - الثقافي المركّب.

مجتمعات الخليج العربي كوحدة ثقافية

لا يوجد تاريخ منفصل للثقافة في أيّ بلد خليجيّ عن تاريخها على المستوى الخليجيّ العامّ، والذي تدخل فيه شبه الجزيرة العربية بطبيعة الحال. وإنّ وُجدت بعض السمات الخاصة للتطوّر الثقافيّ في أيّ بلد خليجيّ، فهذه السمات لا تعدو كونها تنويعات على ظاهرة واحدة، وهي سمات تؤكّد الترابط والتشابه لا الافتراق والتنافر، فوجود القواسم الثقافية المشتركة في بلدان المنطقة لا ينفي الخصوصيّات والفوارق بين هذا البلد وذاك، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار اختلاف ملابسات التطوّر الاجتماعيّ - الثقافيّ بين بلدٍ وآخر.

وحتى قيام مجلس التعاون الخليجيّ، بعد سنوات من صيرورة إمارات الخليج دولاً مستقلة، استند إلى هذه الأرضيّة الموضوعيّة القائمة والتي تشمل المجالات المختلفة بما فيها المجال الثقافيّ، فأشكال التّواصل الثقافيّ بين أجزاء هذه المنطقة كانت قائمة دائماً بحكم القرابة الجغرافيّة والتّاريخ المشترك وتشابه البيئة الطّبيعيّة والمجتمعيّة.

وبنظرة في التّاريخ الثقافيّ القريب سنقف على سيرة عدد من الأدباء والمبدعين الخليجيّين الذين يصعب نسبتهم إلى بلد خليجيّ بعينه، وفي بواكيره البحثيّة التفت محمد جابر الأنصاري في كتابه: (لمحات من الخليج العربيّ) (168) إلى هذا الأمر مُقرّاً أنّه من المستحيل تجزئة دراسة الحركات الأدبيّة في الخليج من دون الالتفات إلى أمثالها من الحركات في الأجزاء الأخرى، ومن لا يفعل ذلك لن يخرج بدراسة منهجيّة متكاملة سليمة.

والأمثلة على ذلك تَثَرَى، فالشاعر ابن المقرب العيوني ولد في الأحساء وأقام في البحرين فترات طويلة، وولد خالد الفرج في الكويت لكنه عاش طويلاً في البحرين، ومثله فَعَل البحريني عبد الرحمن المعاودة الذي عاش فترةً في الشارقة قبل أن يستقرّ في قطر، وعاش وعمل الأديب العُماني عبد الله الطائي في البحرين والكويت والإمارات قبل أن يعود ليستقرّ في مسقط رأسه عُمان. (169)

ولو أخذنا مثلاً الشاعر الكويتي خالد الفرج، سنجد أنه قصد البحرين في سنة 1336هـ لبعض المهام، في عهد الشيخ عيسى بن علي آل خليفة، فطاب له المقام فيها، حيث وجد له فيها صحباً، وسرعان ما انخرط في الحياة الأدبية في البحرين التي جذبه إليها ما كانت عليه من غنى ومن مناخ حريّة، وأصبح معلّماً في مدرسة الهداية الخليفية، وعُيّن عضواً في المجلس البلدي بالبحرين، وكان يمكن للفرج أن يمكث في البحرين فترة أطول، وربما لا يغادرها لولا إطاحة الإنجليز بالشيخ عيسى بن علي وهي الخطوة التي أثارت حفيظة قبيلة الدّواسر التي ينتمي إليها الفرج، فهاجروا إلى الدّمام في السّعودية وعرضوا عليه المجيء معهم، ولكنه استمهلهم ريثما يزور موطنه الكويت الذي ما إن وصله حتّى استقبل بترحاب كبير فيه، ثم سافر إلى السّعودية ليرأس فيها بلدية القطيف، (170) وهو ما سنأتي على ذكره بشيء من التفصيل في الفصل القادم.

وثمة رسالة بعث بها الشيخ عبد الوهّاب الزّباني من البحرين إلى الأديب الإماراتي الشيخ مبارك النّاخي، من مثقفي ووجهاء إمارة الشارقة، جاء فيها: «إنّ شوقي إلى لقاء وتبادل الأفكار في اتّخاذ الأسباب المنجية من سوء عواقب الجهل لا يقلّ عن ما بك من الشّوق. ولكنّ الإقدام عليها من الله قيود وأحكام. وقد سرّني كتابك المسفر عن إخلاصك في ودادك للعاجز الوحيد من الإخوان العاملين لخير الأمم والإسلام».

ليس المهمّ في هذه الرّسالة محتواها الموجز على ما نرى، وإنّما في ما تفصح عنه من تواصل بين النّخبة الوطنيّة المتعلّمة في البحرين، المعروفة بمواقفها المعادية لسياسات سلطة الحماية البريطانيّة يومها، وأشقائهم في بلدان الخليج، وفي هذا السّياق يذكر اسم

العلامة محمد بن عبد العزيز المانع صاحب الدور المرموق في نشر العلم في بلدان المنطقة، الذي كان ينتقل بين نجد والعراق إلى أن قرّر الاستقرار في المنامة ليدرس لشبابها يومذاك لا العلوم الدينية وحدها وإنما سواهن من علوم أيضًا.

ومن الأمثلة أيضًا أن مجلة (الكويت) التي بدأ مؤسسها وصاحبها الشيخ عبد العزيز الرشيد إصدارها من الكويت في العام 1928، لكنّه بعد عام رأى أن يصدرها من البحرين، فاستمرت في الصدور حتى العام 1930. (171)

وحين توفي الشاعر عبد الرحمن المعاودة في قطر عام 2016، كتب الشاعر قاسم حدّاد يقول: «الآن سيبدو ضربًا من الفلكلور أن يكون الشاعر ولد هنا أو نشأ هناك، فالغربة لا مكان لها ولا زمان. وسيكون الكلام عن جنسيّة الشاعر أو إعلان بطاقته السكانيّة نوعًا من تبادل أنخاب مديح ميّت أكثر موتًا من الفقيد نفسه، (...) أهميّة تجربة المعاودة تكمن في طبيعتها التاريخيّة وليس في هويّتها الجغرافيّة. إنّ أكثر من إقليم في هذه المنطقة يمكنه أن يزعم انتماء غير شاعر لدائرة نفوسه دون أن يمثل هذا حصرًا حاسمًا للهويّة الإنسانيّة». (172)

«عواصف» التبشير المسيحي

ستبدو مفارقة أن فرّق التبشير المسيحي الأمريكيّة التي أتت إلى بلدان الخليج لبواعث دينيّة صرفة في المقام الأوّل، وهدفها نشر الديانة المسيحيّة في صفوف السّكان، اعتقادًا منها بأنّ تلك المهمّة لن تكون مستحيلة أو حتّى صعبة، ستحدث من السّجال وردود الأفعال المختلفة ما سيدفع – من حيث لم يرد المبشرون أنفسهم أو يدُر في خلدّهم – إلى حراك ثقافيّ، سعى الإنجليز طوال هيمنتهم الممتدّة إلى الحيلولة دونه، ناجم عمّا ترتّب على ما جاء مع هذه البعثات من طرائق جديدة غير مألوفة في بلدان المنطقة في مجالات مثل التّعليم والخدمات الطبيّة والثّقافيّة.

بدأ إنشاء الإرساليات الأمريكية في البصرة عام 1889، وانتقلت إلى البحرين ومسقط عام 1893، وإلى الكويت عام 1910. (173) وقد وجد أفراد النخبة المتعلّمة - فضلاً عن رجال الدين - في هذه الإرساليات خطراً يهدّد مجتمعاتهم ودين أهلها، فبادروا إلى تأسيس هيئات ثقافية هدفها مواجهة التبشير من جهة، وتوفير بدائل لما أنشأته بعثات التبشير من مؤسسات ومكتبات، ليقصدها المهتمون بالثقافة والأدب من أبناء المنطقة، فلا يقفوا تحت تأثير المبشرين، وكانت الاستجابة لهذه الدعوة سريعة فأنشئت في عام واحد جمعية إقبال أوال في البحرين، والجمعية الخيرية الكويتية.

في عام 1892 وصل البحرين صموئيل زويمر الذي كان أحد اثنين من المبشرين الذين سبق لهم - قبل عام - أن افتتحوا مقراً للبعثة التبشيرية الأمريكية في البصرة، ومكث في البحرين نحو ثلاثة أسابيع، حيث لم يواجه صعوبات في الحصول على الإقامة، على خلاف ما كان عليه الحال في البصرة، حيث فرضت السلطات العثمانية قيوداً على حرية حركة البعثة، لكنّه حتّى في البحرين وجد نفسه مقبولاً بصفته الطبية أكثر من كونه مبشراً بالمسيحية، وأكّد له ذلك ما كان قد تعلّمه من تجربته في البصرة من أنّ العرب المسلمين كانوا غير مستعدين لاستقبال الدعوة للمسيحية، بقدر ما كانوا متشوّقين إلى الخدمات الطبية والتعليمية التي تقدّمها بعثات التبشير، والغائبة عن بلدانهم قبل مجيء البعثات التبشيرية، وفي عام 1893 كتب زويمر يقول: «إنّ الاعتراض على وجودنا في البحرين ما زال يتركز حول مكتبتنا الإنجيلية». (174)

وتحدّث تقارير البعثة التبشيرية في مسقط عن «رجوع» بعض من تمّ تنصيرهم إلى الإسلام ثانية، مشيرة إلى عدد من النساء اللائي تمّ تعميدهن قدّ عدن إلى الإسلام، بل إنّ هذه التقارير أشارت إلى الشكوك التي كانت ترواد أفراد البعثة في مدى صدق من اخترن التّعميد، وإيمانهنّ بالمسيحية، مرجّحين أنّ بعض من فعل ذلك - رجالاً ونساءً - كانوا يبتغون منافع مادية، فيما هم في دواخلهم ظلّوا مسلمين.

وفيما يتّصل بالرجال الذين تنصّروا فإنّ أحد التقارير أشار إلى مخالفة بعضهم، وسمّى واحداً منهم، إلى ما تدعو إليه المسيحيّة، حيث أنّ هذا الرجل الذي وصفه الطّبيب هاريسون العامل في البعثة بأنّه «أحد أعمق المسيحيّين وأكثرهم صدقاً لدينا»، كان متزوّجاً من أكثر من امرأة.

ولا يخلو الأمر من الطرائف ذات الصّلة بالأمر، ومنها ما روته إحدى الطّبيبات المُبشّرات عن دعوة وجهها أحد من عمّودا واسمه سعيد بن ناصر، لأفراد البعثة في مطرح، لزيارته في قريته الواقعة في وادي السّحتن لقضاء إجازة عيد الفطر، «وفي يوم العيد ذهب سعيد إلى مسجد القرية لأداء الصّلاة، ودعا معه أحد أطباء بعثة التّبشير وابنه للصّلاة في المسجد، وهناك قرأ سعيد القرآن»، فضلاً عن أنّ سعيداً أعدّ وجبة العيد لضيوفه، كما حرص على ارتداء الحلّ البهيّة التي تلبس عادة في العيد، وهذه الواقعة تشير - كما يقول الباحث العُمانيّ سليمان بن سالم الحسيني - إلى أنّ «مياه التّعميد التي صُبّت عليه لم تغسل من قلبه التّعلّق بدينه الذي نشأ في كنفه»، وأنّ «تنصيره قصّة لم تسبك فصولها بإتقان». (175)

ونشأ نقاش ظلّ يتجدّد بين فترة وأخرى - في صفوف المبشّرين أنفسهم - عمّا إذا كان استمرار بقائهم في المنطقة ضروريّاً إنّ كان سيقتصر على تقديم الخدمات للأهالي في مجالي التّعليم والطّب، في حين أنّ نصيب دعواتهم التّبشيريّة هو الإخفاق، مع أنّه كان الغاية الأساسيّة لمجيئهم. لذا كانت الخدمات بمثابة أدوات أو وسائل لتحبيب الأهالي في المسيحيّة، كونها راعية هذه الخدمات التي لا مثيل لها في بلدانهم المسلمة. (176)

وفي النّهاية غلبت وجهة نظر ترى أنّ قبول الأهالي بـ(العلاج النّصرانيّ) و(التّعليم النّصرانيّ) هو خطوة نحو قبول كامل للقيم والمعتقدات النّصرانيّة، على رغم وجود أتباع لوجهة النّظر الأخرى التي يرى أصحابها من المبشّرين أنّ بعثات التّبشير بهذا خرجت عن المهمّة الأساس التي ابْتُعثت من أجلها، وهي التّعريف بالمبادئ الدّينيّة للمسيحيّة ونشرها. (177)

مع ذلك علينا ألا نعدّ ما نجم عن مجيء بعثات التبشير الأمريكية إلى بلدان المنطقة من سجل وردود أفعال – وما تلاه من نشوء مؤسسات ثقافية أهلية – أكثر من عامل مساعد، أتى على خلفية ظروف موضوعية آخذة في التشكل في المنطقة، حيث بدأ في التبلور إحساس النخبة التجارية والمتعلّمة، خاصة في الكويت، بأهمية المشاركة في إدارة شؤون المجتمع، تحت تأثير ما اكتسبوه من أفكار وتجارب نتيجة أسفارهم كونهم تجارًا واحتكاكهم بالمجتمعات الأخرى المتطورة، قياسًا إلى الحال في المنطقة الخليجية، ونخصّ الكويت بالذكر لما كانت عليه النخبة التجارية هناك من قوّة اقتصادية حملت أفرادها على الاعتقاد بقدرتهم على التأثير في الواقع المحلي.

يضاف إلى ذلك تخلخل النمط الإنتاجي القديم الذي كان قائمًا على الغوص وصيد اللؤلؤ والرعي وبعض الزراعة، فقد أصاب الكساد تجارة اللؤلؤ وهي الصناعة الرئيسية السائدة في المجتمع آنذاك على إثر ظهور اللؤلؤ الصناعي، ممّا دفع المنطقة إلى حافة الكساد التجاري، وكان لذلك أثره في زعزعة المستقرّ من المفاهيم والعادات.

مجيء شركات النفط

أدى قدوم شركات النفط الأمريكية إلى بلدان المنطقة في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين إلى ظهور غرباء مختلفين عن المبشرين، على الرغم من أنهم آتون من البلاد نفسها، وفيما كان التبشير الدعوي المسيحي يتعثر، فإنّ تأثير الاقتصاد الجديد الذي نشأ باكتشاف النفط وتصديره أسرع كثيرًا، فمبعوثو الثقافة الغربية الآتون مع شركات النفط لم يواجهوا الصعوبة التي واجهها المبشرون، فالأمر بالنسبة إلى خبراء النفط والعاملين فيه كان اقتصاديًا صرفًا، ولا يتطلب أشكال التقية والمراوغة التي كان المبشرون مضطرين إلى اللجوء إليها كي يحظوا بالقبول المجتمعي في هذه البلدان.

وبدا ما جلبه المبشرون معهم من أدوات حديثة أثارت – في حينها – فضول ودهشة الأهالي متواضعًا، بالمقارنة مع المعدّات الثقيلة وأجهزة الحفر والنّاقلات الكبيرة والطائرات التي جاءت مع شركات النفط.

ومع تحسّن دخل البلدان التي اكتُشف فيها النّفط - وكانت البحرين أولها في عام 1932 - أصبح في مقدور الحكومة أن تنفق جزءًا من العائدات على الخدمات الطبيّة والتعليميّة، وبالتالي فقدت الإرساليّة الأمريكيّة الامتياز الذي كان لها، كونها الجهة الوحيدة التي تؤمّن التعليم الحديث، ومن جهة أخرى فإنّ تحوّل أعداد كبيرة من المزارعين والصّيادين السّابقين إلى عمّال في صناعة النّفط أدّى إلى اكتسابهم السّريع لقيم عصريّة جديدة ومعارف لم يكن متيسّرًا لهم بلوغها قبل ذلك، وكانت تدخل في عقولهم بسلاسة ومرونة، دون أن يكونوا في حال التّوجّس التي تطبع تلقّي الدّعوات أو الخدمات التي تقدّمها بعثات التّبشير. (178)

لم يختلف الأمر في المملكة العربيّة السّعودية، فما إن بدأت شركة الزّيت (أرامكو) عملها في العام 1933 حتّى وجدت نفسها بحاجة إلى أيّد عاملة وطيّة مدرّبة ومتعلّمة، وفي غياب التّعليم النّظاميّ وغياب المدارس والمعاهد افتتحت الشّركة ورشًا للتّدريب الأوّلي وفصولًا لمحو الأميّة، وتعليم مبادئ القراءة والكتابة واللغة الإنجليزيّة وشيء من قواعد اللغة العربيّة والرياضيّات وغيرها ممّا يتعلّمه الطّلاب في المدارس المتوسّطة والثّانوية عادةً. وكانت الغاية تكوين كادر من العمّال الفنيّين والمدرّبين والمتعلّمين للاستعانة بهم في الأعمال الوظيفيّة والإداريّة والصّناعيّة التي هي بحاجة إليها، واستعانت في ذلك بأفراد متعلّمين ومدرّبين من بلدان عربيّة أخرى كلبان وفلسطين اللتين كان للقادمين منهما الحصّة الكبرى، وكذلك من مصر والسّودان والعراق وغيرهنّ. (179)

روافع التّحوّلات الثقافيّة في بلدان الخليج

لم يكن ممكّنًا ألاّ تجد هذه التّحوّلات في البنية الاجتماعيّة والاقتصاديّة في بلدان المنطقة - خاصّة منها الأكثر تطوّرًا يومذاك - انعكاساتها في الحقل الثّقافيّ، عبر عدد من الرّوافع من بينها نشوء التّعليم النّظاميّ وشبه النّظاميّ، وتأسيس الأندية الثّقافيّة التي كانت بمثابة نواة للمؤسّسات الأهليّة وربّما المجتمع المدنيّ في وقت لاحق، وأيضًا ظهور الصّحافة المحليّة، خاصّة في الكويت والبحرين، وقد أدّت هذه الرّوافع دور القاطرة التي أخذت

مجتمعات المنطقة، خاصة في المدن كالكويت والمنامة والمحرق والشارقة ودبي وغيرها، إلى آفاق جديدة من التطور الاجتماعي والثقافي بمنحى تحديثي، شق طريقه على رغم كل الصعوبات وأشكال المقاومة التي أبدتها القوى المحافظة.

ومن حيث الجوهر - وحتى وإن اختلفت التفاصيل - فإن ما أدته روافع التحديث هذه يذكر بالدور الذي قامت به روافع نظيرة في بلدان المشرق العربي خاصة، الأقرب جغرافيًا إلى بلدان الخليج، ما سهل التواصل معها. فكما هو الحال في تلك المجتمعات المشرقية، واجهت دعوات التحديث هجمة شرسة من القوى المحافظة المناوئة لأي شكل من أشكال التجديد، حيث رأت في أي إدخال جديد في بنية الدولة والمجتمع حتى لو كان بعيدًا عن روح العقيدة الدينية مفسدة للدين. (180)

ويمكن أن نلاحظ - كما لاحظ باحثون آخرون أيضًا - أن حظ كل من الكويت والبحرين في تحقيق مظاهر من التحول الثقافي - الاجتماعي باتجاه الحداثة كان سابقًا لبقية بلدان المنطقة، كون التعليم وإرهاصات النهضة الثقافية فيهما أفصحت عن نفسها مبكرًا - ولو نسبيًا - وهذا يسر توفراً أكبر للدراسات التي سلّطت الضوء على التاريخ الثقافي للبلدين، ولذا فإن حصة البلدين في رصد أوجه الحراك الثقافي السابق لاكتشاف النقط في مبحثنا هذا ستكون أكبر من حصة بقية بلدان المنطقة، دون أن نغفل الإشارة إلى مظاهر التشابه مع هذين النموذجين في بقية البلدان الخليجية الأخرى، خاصة في المدن/الثغور ذات القابلية الكبرى للجديد وسرعة تمثيلها له واستيعابه، فموانئها لا تستقبل البضائع وحدها والوافدين وحدهم، وإنما تستقبل أيضًا المؤثرات الحضارية والثقافية من الأقوام والبلدان الأخرى التي تتأثر بها وتتفاعل معها، على خلاف المناطق الداخلية الممتدة عمقًا والمنعزلة.

نشأت المشاريع الثقافية المبكرة في بلدان المنطقة، خاصة في البحرين والكويت، بمبادرات أهلية في الغالب، واعتمدت في تمويلها على تبرعات المقتدرين من الأهالي، ويرى بعض الباحثين، وبينهم الدكتور محمد الرميحي منطلقًا من عرضه للحال الكويتية، أن هذه المشاريع الثقافية - على الرغم من بدائيتها - كانت أشكالًا من مؤسسات المجتمع المدني

التي تسعى إلى المشاركة في الحكم دون اللجوء إلى الأشكال السياسيّة، مع تأكيدها الهويّة العربيّة لمجتمعات المنطقة، فقد أذكت في داخلها روح الحماسة العربيّة والرغبة في التّخلّص من الاستعمار، ويدلّ على ذلك استقبالها لزعماء النّضال والإصلاح الوطنيّ في ذلك الوقت. (181)

وهي ملاحظة لا يصحّ تعميمها - في تقديرنا - بالنّظر إلى أنّ بنية الدّولة الحديثة نفسها كانت هشّة وضعيفة، ما يجعل من الحديث عن قيام مجتمع مدنيّ حديثاً سابقاً لأوانه، ولكنّ بوسعنا الحديث عن مجتمع أهليّ، حتّى لو حوى في ثناياه إرهاصات حديثة، ثم إنّ هذه المؤسّسات في بعض بلدان المنطقة، كالبحرين خاصّة، ظلّت ملتبسة بالتّقسيم الطائفيّ - المذهبيّ، أو بالولاء القبليّ، واحتاج المجتمع إلى بعض الوقت حتّى تنشأ مؤسّسات أهليّة ذات طابع وطنيّ شامل عابر للطائفيّة والقبليّة.

1 - تأسيس الأندية الأدبيّة والثقافيّة

كانت مجالس البيوت التي تعرف في الكويت بـ(الديوانيّات)، وكذلك أروقة المساجد، هي الأمكنة التي كان أفراد النّخبة المتعلّمة يجتمعون فيها قبل قيام الأندية والمنتديات الثقافيّة، وبعض هذه المجالس تطوّر إلى منتديات، وكان أوّل منتدّى عُرف بهذا الاسم في مطلع القرن العشرين هو منتدى الشيخ إبراهيم بن محمّد الخليفة في المحرق بالبحرين، (182) وعُرِفَت المنامة العاصمة مجلساً آخر مشابهاً أسّسه الشيخ مقبل بن عبد الرّحمن الذّكير، (183) وذلك قبل أن تبدأ في الظّهور الأندية الثقافيّة والأدبيّة التي شهدت المناقشات والسّجلات الثقافيّة، وجرى تداول الأفكار الحديثة فيها، وتوقّرت فيها المطبوعات الآتية من مصر، حيث أصبحت هذه الأندية مزار حفيظة المحافظين عامّةً. (184)

كانت ردود الفعل السّلبية في المجتمع على نشاط الإرساليّة الأمريكيّة التبشيريّة - خاصّة في البحرين - الباعث الرّئيس إلى التّفكير في تكوين منتديات تكون بديلاً لمكتبة الإرساليّة، ثوَقَر ما كان متاحاً من دوريات ومجلّات عربيّة في هذه المكتبة، كيلا يجد

المهتمون حاجة إلى الذهاب إليها، بما يحمله هذا من شبهة التواصل مع المبشرين أو التأثير بأفكارهم.

الأندية الأولى في البحرين

نادي إقبال أوال

أسست مجموعة من الشبان أول نادٍ في عاصمة البحرين المنامة عام 1920 أسموه (نادي إقبال أوال)، وكان من بين هؤلاء الشبان الشيخ محمد صالح يوسف، وناصر الخيري، ومحمد العريض، و خليل المؤيد، ومحمد التاجر، وسلمان التاجر، وعلي الفاضل، ومحمد الباكر، وعلي كانو، وسعد الشمالان. (185) وعلى الرغم من أن المؤسسين أرادوا لهذا النادي – مع المكتبة التي حواها – أن يكون بديلاً عن مكتبة الإرسالية الأمريكية في المنامة، (186) فإنه قد ناله الكثير من هجوم المحافظين الذين أزعجهم اشتراكه في مجلتي (المقتطف) و(المنار)، خاصة بعد أن ظهرت على صفحات (المنار) لصاحبها رشيد رضا بعض الأسئلة من قبل مؤسسي النادي وأعضائه تنم عن آراء متحررة، (187) ردّ عليها المحافظون في (المنار) نفسها، واصفين من وجهوا الأسئلة إلى المجلة من البحرينيين بـ«الرّهط التسعة الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون»، وأنهم «يأتون في ناديم المنكر». (188)

وكان مؤسسو (إقبال أوال) قد عزموا على الذهاب إلى الحجّ – كما قال ناصر الخيري في الرسالة التي بعثوا بها إلى الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة (المنار) – فنشأ بينهم – على ما جاء في الرسالة – جدال وكلام بخصوص الحج ومناسكه، ألجأهم «إلى طلب الاستهداء منه (من الشيخ رشيد) لإرشادهم إلى السبيل الأقوم والصراط المستقيم».

من ما تضمّنته الأسئلة التي صاغها ناصر الخيري بالنيابة عن أعضاء (إقبال أوال) وأرسلها إلى صاحب (المنار) أسئلة عن «الحكمة من تقبيل الحجر الأسود إذا عرفنا أنه حجر عادي لا يضر ولا ينفع، ولا يخفى ما في ذلك من مظاهر الوثنية. وما الحكمة من رمي الجمار في القليب في مزدلفة؟ وما المقصد من ذبح الذبائح على كثرتها ودفن لحومها في منى، وفي

ذلك ما فيه من التّأجج الوخيمة التي تصدر من تعفّن اللحوم إذ تنتشر منها الأوبئة؟ نرى كثيراً من علماء الأمة الإسلاميّة ومرشديها المصلحين، كالشيخ رضا نفسه والإمام محمّد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، منهم من مات وعاش ولم يحجّ مع أنّه رحل في سنته مرّتين أو ثلاثاً إلى أوروبا، وإلى غيرها من البلاد ولم يذهب إلى مكّة؟ وكذلك نرى أنّ جميع ملوك الإسلام وأمراءه وأغنياءه لا يحجّون، ولا نرى الحجاج سواهم إلّا من فقراء الهند والصّين وروسيا وجاوي وبلاد العرب؟» (189) أجابهم الشيخ رضا عن أسئلتهم، دون أن تفوته الإشارة إلى أنّ هذه الأسئلة بها ما وصفه بـ«مسّ من الفكر التبشيريّ المسيحيّ» (190).

لم يقوَ (إقبال أوال) على مواجهة الحملة الشرسة ضده، فاضطرّ مؤسّسوه إلى إغلاق أبوابه.

فلما وقع عدد (المنار) الذي حوى الأسئلة وأجوبة الشيخ رضا عنها في يد القاضي قاسم المهزّع غضب غضباً شديداً، وأمر من فوره بإغلاق النّادي، بل إنّ طلب معاقبة أصحاب النّادي وخاصّة ناصر الخيري (191) حيث أصدر أوامره بجذع أنفه، (192) لولا تدخّل (روبرت ونجهاش) الوكيل التجاريّ الألمانيّ بالمنامة لدى الشيخ المهزّع كي يسقط عنه تلك العقوبة القاسية التي أصدرها ضده.

النّادي الأدبيّ الإسلاميّ

وفي محاولة من التّاجر مقبل عبد الرحمن الذّكير في احتواء الأزمة – بعد إغلاق نادي إقبال أوال، ومرة أخرى من أجل ألا تُترك السّاحة للإرساليّة التبشيريّة الأمريكيّة ومكتبها – اهتدى إلى فكرة تأسيس نادٍ ثقافيّ جديد حرّص على أن يكون اسمه (النّادي الأدبيّ الإسلاميّ)، بما تحمله صفة الإسلاميّ من رسالة طمأنة لرجال الدّين المحافظين، خاصّة وأنّ النّادي وضع نصب عينيه هدف مواجهة الفكر التبشيريّ المسيحيّ، وتثقيف رواده بتعاليم الإسلام وبالردود على ما يطرحه المبشّرون.

وفي مسعى الذّكير هذا يمكن أن نقرأ محاولة للتّوفيق أو المزوادة بين الإسلام والتّحديث، على غرار ما جرى في بلدان عربيّة وإسلاميّة أخرى، فالتّحوّلات الجديدة اقتضت مثل هذا المسعى من خلال المتنوّرين الذين شعروا باستحالة البقاء على حال السّكون التي عرفتھا المنطقة قبل ظهور إرهابات هذه التّحوّلات، وأدركوا صعوبة المواجهة مع القوى الأشدّ محافظة في المجتمع، ممّا يقتضي بلورة تصوّر للدين لا يجعله في صدام مع مقتضيات التّحديث التي نضجت ظروفها.

بلغ عدد أعضاء النّادي حسب تقرير نشرته مجلة (الكويت) 54 شخصاً من خيرة القوم ووجوههم، ويذكر أنّ بينهم رائد الإصلاح والتّنوير في الكويت الشّيخ يوسف بن عيسى القناعي، وأوردت المجلة قانون المنتدى الذي تنصّ المادّة الثّانية منه على أن «لا يتعرّض المنتدى للشّؤون السّياسيّة بأيّ حال»، في حين تنصّ المادّة الثّالثة بأنّ أغراض المنتدى تنحصر في: بثّ الآداب الإسلاميّة والأخلاق الفاضلة، والسّعي إلى إنارة الأفكار بالمعارف على طريقة تناسب روح العصر، والأخذ من حضارتي الشّرق والغرب بمحاسنهما جميعاً وترك ما فيهما من مساوئ. (193)

ولو تأملنا هذه الأهداف لوجدنا حرص واضعيها على صوغ ذلك الخطاب التّوفيقي المطمئن من جهة لرجال الدين والقوى المحافظة في المجتمع، والمنفتح من جهة أخرى على الأفكار الجديدة، في الحدود الممكنة أو المتاحة بمعايير تلك الفترة، ويتّضح ذلك خاصّة من بند الأهداف الذي ينصّ على إنارة الأفكار بما يناسب روح العصر، وعلى الأخذ من حضارتي الشّرق والغرب على حدّ سواء، فلم يجر سدّ الباب بوجه ما هو آتٍ من الغرب ما دام لا يتعارض مع القيم المرعيّة في المجتمع.

استمرّ النّادي الجديد في العمل خلال الفترة 1913 - 1917، حيث اضطرّ أخيراً إلى الإغلاق، ولكن هذه المرة بسبب الصّعوبات الماليّة بعد خسائر مؤسّسه في سوق اللؤلؤ وتوقّف الدّعم الذي كان يقدّمه للنّادي نفر قليل من التّجار البحرينيّين. (194)

النادي الأدبيّ في المحرق

لكنّ عزيمة الشّبان لم تهنّ، فبعد فترة وجيزة أُسس، في مدينة المحرّق هذه المرة، (النّادي الأدبيّ) الذي رأسه الشّيخ محمد بن عبد الله الخليفة، وكان من أبرز أعضائه عبد الله الرّائد، وقاسم الشّيراوي، وسلمان التّاجر، وأحمد الشّيراوي، وأحمد العمران. وضمّ النّادي أيضًا شخصيّات عربيّة كانت تُقيم في البحرين آنذاك كالشّاعر الكويتيّ خالد الفرج، والأديب السّوريّ محمد الفراتي، والشّاعر العراقي محمد صالح بحر العلوم، والأديب المصريّ حافظ وهبة، وكان أغلبهم مدرّسين في مدرسة الهداية الخليفية. (195)

ومن الأنشطة التي أقامها النّادي المذكور الاحتفال بتنصيب أحمد شوقي أميرًا للشّعراء، وتكريم الشّيخ محمد الشّنقيطي وهو من مريدي الإمام محمد عبده ومن دعاة التّجديد الدّينيّ الذي قصد البحرين قادمًا من الكويت التي زارها أوّلًا، حيث أكرمه فيها ناديهما الأدبيّ وعالمها المُجدّد عبد العزيز الرّشيد الذي خاض بدوره صوّلات وجوّلات ضدّ المحافظين في بلاده، واحتفى النّادي الأدبيّ في المحرّق بالرحالة أمين الريحاني الذي زار بلدان المنطقة، مجاهرًا بآرائه التّقدميّة بما في ذلك الدّعوة إلى تحرير المرأة. (196)

المنتدى الإسلامي

رغم أنّ تشكّل «المنتدى الإسلامي» في المنامة أتى في وقتٍ لاحق لقيام النّاديين السابقين، لكنّ تشكّله، لا يعدّ بالضرورة، تطويرًا أو إضافةً لأنشطتهما، وقد تزامن تأسيس المنتدى مع الأيام الأخيرة للنّادي الأدبيّ بالمحرّق عام 1928 (197)، ومع أنّ مبارك الخاطر يرى أنّ أحد أسباب تشكّل المنتدى هو رغبة مثقفي المنامة في التغلب على صعوبة مشاركتهم في النّادي الأدبيّ بالمحرّق بالنظر إلى أنّ المواصلات بين الجزيرتين لم تكن مؤمنة دائمًا، لكننا نرجح أنّ هذا لم يكن السبب الوحيد وراء تشكّل النّادي، بل لعلّه ليس السبب الرئيس، الذي يتمثّل في تأثير مؤسسيه بـ«جمعية الشّبان المسلمين» في مصر، التي ينظر إليها بعض الدارسين كسلفٍ لتنظيم «الأخوان المسلمين» هناك، حتّى أنّه يقال بأن حسن البنا مؤسس الجماعة، كان أحد مؤسسي «جمعية الشّبان المسلمين».

وهذا على كل حال ما وقف عنده خاطر حين لاحظ أنَّ المنتدى الإسلامي لا يلتقي التقاءً تاماً في القاعدة الفكرية مع النادي الأدبي في المحرق، «فهما وإن كانا يتفقان في الدعوة للإصلاح، إلا انهما يختلفان في الوسائل، حيث جاء النادي الأدبي بفكرٍ وطنيٍّ قوميٍّ إصلاحيٍّ، فإن المنتدى الإسلامي جاء بعده بفكرٍ إسلاميٍّ إصلاحيٍّ، وأن الناديين، الأدبي والإسلامي، بقيا غير متجانسين فكرياً».(198)

وضعت دستور المنتدى لجنة مكوّنة من: أحمد حسن إبراهيم، علي كانو، محمد عبدالله جمعة، محمد صالح السحيمي، محمد الوزان، وجاء في ديباجته «أنه بالنظر إلى التطور العصريّ الحاصل في كافة أنحاء العالم، وإنشاء المعارف يومياً، وزيادة الأدباء تدريجياً، وتثقف آرائهم، وبما أنهم في معزل عن بعضهم البعض، اجتمع بعض أهل الفكر منهم، وقرروا إنشاء نادٍ يضم ويجمع كلمتهم لتداول الأفكار والآراء، والسعي لإحياء ما اندثر من علومهم ورفع المستوى الديني والأدبي والأخلاقي بينهم، والتضامن والتعاقد لبث تلك الروح بين أفراد الأمة الإسلامية، والسير الذي يصل به الإنسان إلى السعادة الأبدية. فكان إخراج ما قدره إلى حيز العمل والوجود آملين أن تحصل منه الفائدة المرجوة، وقد تقرر وضع المواد الأساسية التي يركز عليها النادي».

وكان واضحاً أنَّ واضعي هذا الدستور اعتمدوا في وضعه على القانون الأساسي لـ«جمعية الشبان المسلمين»، والتي كانت قد تأسست في القاهرة قبل شروعهم في تأسيس منتداهم بنحو أربعة شهور، وجرى الاتفاق مع المؤرخ الكويتي عبدالعزيز الرشيد، الذي أصبح مقيماً في البحرين على إعداد دروس منتظمة في الفقه والتشريع وتفسير القرآن الكريم، وإلقاء تلك الدروس كل مساء على من يتحلق حوله من أعضاء المنتدى، وقد اتخذ الرشيد من مقرّ النادي مكتباً يحرر فيه مسودات الأعداد المتوالية لمجلة «الكويت»، وسرعان ما وجد نفسه غير قادر على مواصلة مهمته تلك في المنتدى، بسبب انشغاله بالتدريس في مدرسة الهداية بالمحرق، وتحرير مجلة «الكويت» التي اتخذها المنتدى لسان حالٍ له، ينشر فيها أهم المحاضرات والخطب والأنشطة الأخرى، علاوة على بعض الأخبار المهمة.(199)

ومع أنَّ اغلاق المنتدى في عام 1936 له علاقة بالحفل التأييني الذي أقامه لحاكم البحرين السابق الشيخ عيسى بن علي آل خليفة، حيث ألقى الشاعر العراقي محمد صالح بحر العلوم قصيدة حماسية اعتبرتها السلطات البريطانية موجهة ضدها وضد الحاكم، لكن مبارك الخاطر يقف عند عامل مهم له علاقة بانحسار نشاط المنتدى بسبب المستجدات الموضوعية في البحرين في الثلاثينات، مع تحوّل الكثير من شغيلة البحرين من صناعة الغوص والفلاحة إلى صناعة النفط، مما جعل المنتدى وسواه من المؤسسات الثقافية القائمة لا تلبي احتياجات الجيل الجديد، حيث استقطبت الصناعة الجديدة خيرة شباب البحرين، ممن أصبحوا عاملين في مجال النفط او منغمسين في توسّعات الحركتين العمرانية والتجارية الجديدتين.(200).

سجلات الحداثة الأولى

لا تختلف السجلات بين الحداثة والمحافظة في مجتمعات الخليج عن نظيراتها التي شهدتها في عهد أبكر المجتمعات العربية الأخرى في المشرق، منذ القرن التاسع عشر، حيث برزت إشكالية التوفيق بين الدين والعلم، بين الموروث والجديد، ويرى باحثون أن جمال الدين الأفغاني كان أوّل من تصدّى لهذه المسألة وتلاه الإمام محمد عبده الذي بلغ مدّى أبعد في مناقشة مسألة ما الذي ينبغي علينا أخذه من الغرب دون أن ينال ذلك من تعاليم الدين الإسلامي، وبالمقابل هناك تيار آخر أظهر شجاعة أكبر في رفض ما يعده معوقات للتهضة في التراث الإسلامي، من بين ممثليه شبلي شميل وفرح أنطون، وقد أدّى ذلك إلى إشعال الجدل بين الفريقين خاصّة في العقود الأولى من القرن العشرين، حيث جنح فريق إلى تفسير كتابات محمد عبده تفسيراً يميل إلى تغليب النصّ الديني على منجزات العلم والفكر الحديث، فيما مال الفريق الثاني إلى التمسك بمنجزات العلم لتفسير النصّ الديني نفسه،(201). وكان هذا النقاش على حدّته مثمراً في شقّ الطريق نحو التّغيير الفكري والمجتمعي الذي أتت رياحه إلى المنطقة الخليجية.

كانت إرهابات التَّنَوُّر والحدائثة تفصح عن نفسها بقوة، على رغم المناخ المحافظ السائد، ونستدلّ على ذلك من محاضرة للشيخ محمد صالح يوسف ألقاها في نادي إقبال أوّال، وتناول فيها قضايا الإصلاح الديني، وندرك أهميّة ما جاء في هذه المحاضرة من أفكار سابقة لزمانها، ويمكن أن نلمس أهميّة ما جاء في هذه المحاضرة من أفكار قيّمة في سجال خاضه المؤرّخ مبارك الخاطر، وحتى بعد عقود على إلقاء تلك المحاضرة مع الأفكار الواردة فيها،⁽²⁰²⁾ وهو سجال كفيل ليس فقط بتكوين فكرة عمّا طرحه الشيخ محمد صالح فيها، وإنما أيضًا رؤية مدى ما بلغته تلك الأفكار من تقدّم، قياسًا إلى الظروف التي قيلت فيها يومذاك.

يأخذ مبارك الخاطر على الشيخ محمد صالح يوسف قوله «إنّ نجاة المؤمن وصلاحه وسعادته في أن يؤمن بالله الإيمان الكامل، ويعمل الأعمال الصالحة ويؤمن باليوم الآخر، فإذا ما اتّصف المرء بهذه الخصال الثلاث وقام بمقتضاها كما ينبغي ويجب، فهو السعيد الناجي وهو المسلم الحقيقي ولو من أيّ ملّة كان وفي أيّ زمان وُجد ومكان، مستشهدًا على ذلك بالآية الكريمة: [إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصّابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون]». حيث رأى الخاطر في قول الشيخ محمد صالح مخالفة للاعتقاد بأنّ الإسلام – بالنسبة إلى المسلمين – ينسخ ما قبله من أديان سماويّة، ولا يصحّ للمسلم مساواة المسلمين بأتباع الديانات الأخرى.⁽²⁰³⁾

ويرى الخاطر في صيغة قول الشيخ محمد صالح إنّ الإسلام هو مجموعة الإسلام والإيمان والإحسان فيراد بالدين مجموعة التكاليف، وكذلك في بعض صيغ محاضراته، لهجة استشراقية تبشيرية،⁽²⁰⁴⁾ وهو نفس الوصف الذي أطلقه صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا على رسالة الشيخ محمد صالح وصحبه إليه في نادي إقبال أوّال حول بعض طقوس الحجّ.

ولكي يُدَلِّل الخاطر على رأيه هذا، فإنَّه يفرد هامشًا إضافيًا يورد فيه ما قاله الشَّيخ محمد صالح في خطابه في حفل تكريم أمين الرِّيحاني في النَّادي الأدبيِّ في المحرِّق، حيث قال مخاطبًا الرِّيحاني: «إني انتهز هذه الفرصة بإخبارك أيُّها الفيلسوف العربيِّ والنَّابغة الشَّرقيُّ أنني أحبُّ المعرِّي وعمر الخيام، وأنِّي شَغِفَ بأشعارهما، وقد سرَّني بوجه خاصٍّ ما بلغني من ميلك إليهما وغرامك بأفكارهما. أيُّها الفيلسوف: إنَّ الأديان الحقَّة روحها واحد ودين الله في كتب أنبيائه واحد، وإنَّما تختلف الشَّرائع التي تتضمَّن أحكام المرافعات وفصل المخاصمات».(205)

وكمثال آخر على سجلات تلك الفترة، نجد مجلة (الكويت) التي انتقلت إلى الصِّدور من البحرين بعد عام على صدورها من الكويت على يد صاحبها ومؤسِّسها الشَّيخ عبد العزيز الرِّشيد، تورد في الجزء الأوَّل من مجلدها الثَّاني الصَّادر في محرم 1348 مجادلةً دارت في مجلس عبد الله بن حوَّاس، مع الشَّيخ عبد الرَّحيم بن حسن خنجي والحاج خليل بن إبراهيم الباكر وحسن العجاجي وناصر بن محمد المانع، تدل - هي الأخرى - على ذلك التَّنازع بين الحداثة والمحافظة ومساعي أهل الإصلاح من الأدباء والمثقفين إلى التَّوفيق بين العلم والدِّين، حيث كتب الشَّيخ الرِّشيد عنها: «دار الحديث بيننا في المطر وهل نزوله من السَّماء أو هو بخار يتصاعد من الأرض، فأيدت الرأى الأخير وبيَّنتُ أنَّه لا منافاة بينه وبين الدِّين ونصوصه، قلت ما قلت فوقع لدى بعض أولئك الإخوان الفضلاء موقع الاستغراب وما كنت لأسلم من انتقادهم لولا أنَّني عزَّزته برأى شيخ الإسلام ابن تيمية الذي صرح فيه بأنَّ المطر بإجماع السَّلف والخلف بخار يتصاعد».(206) ولو أنَّ الرِّشيد لم يجد سَنَدًا لقوله عند ابن تيمية لَمَا كان له أن يمرَّ مرور الكرام.

يمكن وصف ناصر الخيري - وبالكثير من الثَّقة والاطمئنان - أنَّه رجل سبق عصره، بعمق تكوينه الفكريِّ وشجاعته في مواجهة المعوَّقات التي جابهت الأفكار الحداثيَّة التي كان هو وزملاؤه يدعون إليها، ولا تتجلَّى هذه الشَّجاعة فقط في الأسئلة المختلفة وغير المسبوقة، لا في البحرين وحدها وإنَّما في المنطقة كلِّها على الأرجح، والتي وجهها إلى المجلات العربيَّة، وإنَّما أيضًا في محتوى مؤلَّفه المهم: «قلائد التَّحريين في تاريخ البحرين»، والذي

بقي مفقودًا لفترة طويلة، حتّى تمكّن الباحث السّعوديّ عبد الرّحمن الشّقيّر من العثور على الكتاب لدى عائلة الفرج في الكويت». (207) وكان مبارك الخاطر الذي سعى إلى الوصول إلى مخطوطة الكتاب، دون أن يُوفّق إلى ذلك، أشار إلى أنّه أبلغ ممّن تقصّى عندهم أمرها أنّ الخيري أودعها لدى علي بن خليفة الفاضل الذي غادر بها إلى الكويت، خوفًا من وقوعها بيد المستشار البريطانيّ بلجريف، وأودع الفاضل المخطوطة عند صديقه وزميله في الكفاح الشّاعر خالد الفرج الذي نقلها في جملة ما نقله بعد خروجه من البحرين أواخر عام 1928 إلى القطيف ومنها إلى الكويت. (208)

وقد أهدى الخيري كتابه إلى الجيل الجديد من أبناء البحرين بقوله: «وأنتم يا ناشئة الوطن أجمع، ويا أدباء بلادنا الكرام، أضع بين أياديكم وأقدّم لكم تاريخ البحرين، وطننا العزيز ومسقط رؤوسنا المفدى. نعم، أقدّمه لكم وأضعه بين أياديكم لأنّكم شبّان اليوم ورجال الغد وأبطال المستقبل الذي يؤمّل منهم هذا الوطن العزيز كلّ عزة وخير، وأملّي أنكم ستقبلون بإخلاص وطني هديّة أخيك ومواطنكم الذي كرّس شطرًا من نفيس أوقاته وهجر كثيرًا من لذاته، مُكّد مُجدّد، حتّى أبرز لكم هذه المجموعة النفيسة التي لا يرجو عليها جزاء غير وجه الله الكريم، وخدمة الوطن المحبوب، ورجاؤه الوحيد ومكافأتكم منكم على عمله أن توفوا في المستقبل الوطنيّة الصّحيحة (...) ولعلّها تكون رائقة في أعينكم ومجلبة لرضاكم عن أخيك ومواطنكم المخلص». (209)

استفاد الخيري أثناء تصنيفه الكتاب ممّا أتيح له من مادّة في أثناء عمله بدار الحكومة مع كلايف ديلي خلال الفترة من 1921 – 1924، إذ نقل نصوص وثائق من السّجلات البريطانيّة وترجم مراسلات رسميّة لا يمكن أن تتوفّر إلّا في المعتمديّة البريطانيّة، فأورد في كتابه موادّ وثائقيّة لم تتوفّر لغيره من الباحثين في تاريخ البحرين آنذاك. (210)

حدّد الخيري دوافع تصنيف قلائد التّحرير بعدّة أسباب بينها:

- الاستفادة من تراث الأمم السّابقة والاعتداد بها، فالتّاريخ – بالنّسبة إليه – «مرآة الحوادث التي تمثّل فيه الأعمال صالحها وقبيحها، ونتائج الأفكار غثّها وسمينها، ثم

إنَّه صَوَّرَ الأُممَ الخاليةَ ورسومَ القرونِ الماضيةِ، وهو المدرسةُ الجامعةُ التي تعرَّفنا بما كانَ عليه أسلافنا الأوَّلونَ من الحالاتِ وما قرَّروه من السِّياساتِ وما جرى بينهم من الحروبِ والمخاصماتِ وما ارتبطوا به من الموائيقِ والسِّياساتِ وما كانوا عليه من العلائقِ والصَّلاتِ فتتنوَّرُ منها الأذهانُ وتتهذَّبُ الأنفسُ، فتحملها على النِّزوعِ عن سيئِ المألوفاتِ وخبيثِ الملكاتِ وعقيمِ التَّفكُّراتِ».

- مساعدةُ أبناءِ جيله في معرفة تاريخ البحرين من خلال جمع مادَّته من مختلف المصادر بغية التيسير عليهم، قائلاً: «دعاني دعاء الواجب الوطني أن أقوم بخدمة ناشئي وطني الكريمة، فأروي بجميع شوارد التاريخ عليها، وأوقِّر عليهم جانباً من نفيس وعزيز أوقاتها الذي تصرفه بين تصفُّح الكتب والمجلِّدات الضَّخام، أو سؤال من أبلته السنين والأعوام، لا سيما ونحن في عصر أصبحت حاجتنا فيه إلى التاريخ عظيمة لنستنهض به الهمم المنحطَّة، ونوبِّخ به الرَّمم الخاملة السَّاقطة، ونذكر به من نسوا تاريخ أسلافهم، وجهلوا ما انطوى عليه ذلك التاريخ من الفعل الجميل والأثر المجيد».

- وهناك سبب ثالث أورده الخيري لوضع مؤلِّفه هو ما وجده من ملاحظات على كتاب (التَّحفة النَّبهانيَّة في تاريخ الجزيرة العربيَّة) لمؤلِّفه الشَّيخ محمد النَّبهاني، ما دفعه إلى استدراك ذلك من خلال مصنِّفه، حيث كتب يقول عن كتاب النَّبهاني: «فلماً تصفَّحته بعد طبعه في بغداد، ألفتته غير وافٍ بالمراد، وغير خالٍ من أغلاط أدَّت إليها العجلة التي قيل هي من الشَّيطان، وطالما كانت التَّواريخ مرَّة الأَقلام ومزلة الأقدام ومطلق الكمال لمن تفرَّد بالجلال».(211).

الأندية الثقافيَّة في الكويت

نجد شيئاً من التفسير للريادة الكويتيَّة في التجدّد الثقافي في ورقة للباحث خليفة الوقيان، يشير فيها إلى أن من عوامل الاهتمام المبكر بالثقافة في الكويت: طبيعة السَّكان، وطبيعة الموقع، وطبيعة النِّظام السِّياسي. فبالنسبة إلى العامل الأوَّل - أي طبيعة السَّكان - يرى الباحث أن جماعات كبيرة من المهاجرين إلى الكويت لم تكن

أساسًا من البدو الرَّحَّل التي شَرَدَها القحط، بل إنَّ مَنْ وفدوا إليها كانوا يَنشدون فيها الأمان وينأون بأنفسهم عن بُؤر الصِّراع القبلي والعِرقي والطائفي في المناطق المجاورة، ولم تقتصر الهجرة إلى الكويت على القادمين من مدن الجزيرة العربيَّة المعروفة بوفرة علمائها، بل اتَّسعت - لاحقًا - حين عمَّ الاستقرار فأصبحت المنطقة جاذبة لمهاجرين من جزر الخليج العربي وإماراته على السَّاحلين الشَّرقي والغربي، فضلًا عن المهاجرين من العراق وإيران لأسباب اقتصادية واجتماعية ودينية. (212)

ليس بعيدًا عن هذا ما يراه أحمد البغدادي من أنَّه، خلافًا لطابع الحياة القبليَّة ونمطها البدويِّ السَّائد في مجتمعات شبه جزيرة العرب، غلب على الكويت الطابع المدني، فالحديث لدى الرِّحالة والمؤرِّخين الأجانب يدور دائمًا عن «مدينة الكويت»، إضافة إلى الخليط السَّكانيِّ بسبب توافد العناصر البشريَّة الأجنبيَّة في مستهلَّ القرن العشرين - هذا ما جعل الكويت ذات طابع بحريٍّ، الأمر الذي أدَّى إلى ضمور الطابع القبليِّ، وإنَّ كان ذلك لا يعني تخليًا تامًّا عن كلِّ ما يتَّصل بمفاهيم المجتمع البدويِّ، قدر ما يعني غلبة صبغة التَّحضُّر على صبغة البداوة، كما يتجلَّى ذلك من اللهجة الشَّعبيَّة التي يغلب عليها الطابع الحضريِّ من خلال استخدام المفردات الخاصَّة بحياة المدن، لا حياة الصَّحراء، أو ما يطلق عليها «لهجة الحضر» الملازمة لواقع اجتماعيٍّ يختلف كثيرًا عن مجتمع البداوة. (213)

بالنسبة إلى طبيعة الموقع يرى الوقيان أنَّ موقع الكويت المميِّز في الطَّرف الشَّمالي للخليج العربيِّ اقتضى أن تكون محطة لنقل البضائع من الهند وشرق آسيا بحرًا، في طريقها برًّا نحو أوروبا، إضافة إلى كونها محطة لنقل البضائع القادمة من وسط الجزيرة العربيَّة كالخيول في طريقها البحريِّ إلى الهند عن طريق السَّفن الكويتيَّة التي تفوَّق الكويتيون في صناعة ما هو كبير وعابر للمحيطات منها، كما برع فيها عدد من الرِّبابنة في علوم الملاحة والفلك. (214)

واشتهرت الكويت بما عرف بـ«المسابلة»، وهي نوع من التجارة يعتمد على المقايضة - عمل بها قبل النفط - حيث يبيع سكان البادية في قلب الجزيرة العربية بضائعهم من الخيام والأصواف والألبان واللحوم في سبيل الحصول على النقود لقضاء حاجتهم، ويتوجّه هؤلاء إلى الأسواق الكويتية لتمييزها من مثيلاتها في المنطقة من حيث التنوع في البضائع التي تلبي متطلبات سكان البادية بأسعار مناسبة، وبقدوم سكان البادية للكويت في الربيع لبيع منتجاتهم تنتعش الأسواق الكويتية، ليعودوا إلى ديارهم محمّلين بالقهوة والأرز والقمح وغيره. (215)

أما العامل الأخير الذي تميّز به الكويت، فهو ظروف تشكّل النظام السياسي فيها، فهو وإن كان يحمل السمة القبلية نفسها التي نجد نظائر لها في بقية بلدان المنطقة، لكن ما ميّز الكويت أنّ الوافدين إليها أتوا جميعاً إلى أرض بكر فعمروها ولم يكن بينهم - آنذاك - حاكم أو محكوم، واختاروا لأنفسهم ما رأوه نظام حكم ملائماً لهم قائماً على الشورى (216)، ولعلّ في هذا تكمن جذور التجربة البرلمانية والديمقراطية في الكويت التي رغم ما شهدته من تعثرات، حافظت على درجة من الديمومة والثبات.

وفي كتابه: (الثقافة في الكويت: بواكير - اتجاهات - ريادات)، صنف خليفة الوقيان الاتجاهات الفكرية هناك كالتالي: الاتجاه الديمقراطي، والاتجاه القومي، والاتجاه الإصلاحي، والاتجاه المحافظ. نظرة إلى هذا التقسيم الرباعي تظهر قوّة الاتجاهات التي يمكن إدراجها في خانة الإصلاح والتقدّم إزاء الاتجاه المحافظ، بل إنّ يمكن إدماج الاتجاهات الثلاثة الأولى في خانة واحدة تنطوي على بعض التّنويعات أو في خانتين، خاصّة مع ملاحظة الباحث بأنّ النّموذج الكويتي القائم على الانفتاح لم يكن مقبولاً في منطقة تغلب عليها الاتجاهات التي تميل نحو الغلوّ في فهم الدين، ولذلك كانت الكويت تُعرّض بين حين وآخر للمجابهة من تيارات الغلوّ والتّزمت التي كانت - في الغالب - خارجيّة المصدر، غير أنّ الكويتيين كانوا يواجهونها بالرّفض، (217) لا سيما وأنّ الأفكار التي نادت بها الدّعوة السّلفية (الوهابية) في بداية ظهورها كانت

محلّ تشكيك وعدم قبول في الكويت، بسبب تعارضها مع طبيعة الانفتاح والتّسامح التي سادت المجتمع الكويتي، وجعلت علماء الكويت يميلون نحو المنهج الإصلاحي. (218)

وقد برزت المواجهة العلنيّة مع الوهابيّين في مطلع القرن التاسع عشر، وكشف عنها موقف الشّيخ عثمان بن سند، حين حرّض إبراهيم باشا عليهم، ومن شواهد الاختلاف مع المتشدّدين بصفة عامّة - خلال القرن التاسع عشر - وعدم قبُول موقفهم السّلبّي تجاه الفنون قصيدة للشّاعر والفنّان عبد الله الفرّج كتبها بالعاميّة، تضمّنت تذرّمه من سلوكهم وردّه العنيف عليهم، وقد خاطب في تلك القصيدة محمّد بن فضل وجماعته من المتشدّدين الذين حرّضوا عليه المسؤولين في البحرين - أثناء إقامته القصيرة فيها - لأنّه يحترف الفن وعزف العود. (219)

ويشير الوقيان إلى أنّه بانتهاء القرن التاسع عشر ودخول القرن العشرين، ونتيجة لتّسع دعوات الإصلاح والتّنوير، أصبح الكويتيّون أبعد عن الآراء المتشدّدة في فهم الدّين وأقرب إلى التّأثر بالدّعوة إلى الإصلاح، والأخذ بأسباب التّقدّم والتّطوّر، وكسر قيود التّخلّف والجهل والخرافة، وقد جوبه ذلك بمعارضة بعض علماء الدّين المتشدّدين الذين يرون في كلّ جديد خروجًا عن الصّواب الدّينيّة، لكنّهم كانوا أقلّيّة لا تقوى على وقف تيّار التّطوّر والتّقدّم، وإنّ كانت تسبّب الضّيق والتّبرّم للإصلاحيّين الذين لم تكن منطلقاتهم الفكرية بعيدة عن منابع الإسلاميّة غير أنّ فهمهم للدّين يختلف عن فهم المتشدّدين. (220)

ويستشفّ من قول المؤرّخ الكويتي عبد العزيز الرّشيد، في عام 1926، أنّ الكويت «كانت غارقة في بحر من الجمود منغمسة في حمأة التّأخّر ولا أثر للحركة العلميّة والفكرية فيها»، (221) ما وصفه محمد الرّمحي تشخيصًا غير دقيق بـ«إحساس غاضب من مؤرّخ تغلب عليه نزعة الإصلاح وهو يحاول دفع قومه إلى التّمرد

والبحث عن سبيل للخلاص بالتَّعلُّم والتَّهْوُض وهو يعبّر في هذا عن رغبة عارمة كانت تجول في نفس الشَّباب الكويتيِّ كلّه».(222)

الجمعية الخيريّة الكويتيّة

شهدت الكويت أيضًا مسارها الخاصّ في إنشاء المؤسسات الأهليّة المعنيّة بالشَّأن الثقافيِّ، حيث أنشئت الجمعية الخيريّة الكويتيّة في عام 1913، وعلى رغم أنّها لم تُعنَ بالثقافة العامّة، فإنّها تعتبر أوّل جمعية خيريّة في الخليج امتدّ نشاطها إلى الاهتمام بالثقافة الإسلاميّة، وكانت بمثابة أوّل تنظيم يجمع بين مثقّفي الكويت ويربط بينهم والمثقّفين في البلاد المجاورة. وقد حدّدت الجمعية أربعة أهداف لنشاطها:

- هدف تعليمي: التَّعليم المجانيّ للكويتيّين بما فيه التَّعليم الجامعيّ.
- هدف تثقيفي: توعية النَّاس وتثقيفهم بأصول الدِّين عن طريق الوعّاظ الذين يقومون بإرشادهم.
- هدف صحيّ: إحضار طبيب وصيدليّ مسلمين لمداواة الفقراء مجّانًا.
- هدف اجتماعي: توزيع المياه وتجهيز وتكفين أموات الفقراء ودفنهم.

وكالأنديّة الأدبيّة التي أسّست في البحرين، كانت الجمعية تعبيرًا عن الأفكار الإصلاحية التي انتشرت في الكويت تمثّلًا بما يجري في العالم العربيّ والإسلاميّ على أيدي جمال الدِّين الأفغانيّ وعبد الرّحمن الكواكبيّ وشكيب أرسلان ومحمّد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، وقد تحمّس لإنشائها المحسن فرحان الفهد الخالد.

(223)

لم يخلُ حال هذه الجمعية من الالتباس الذي صاحب تأسيس نظيراتها في البحرين والكويت، إذ نُظر إليها - هي الأخرى - بتوجّس من قبل الأفراد الأشدّ محافظة وغلوًّا، على رغم أنّ تأسيسها أتى استجابةً لدعوة محمد رشيد رضا إلى المثقّفين في الخليج

لإنشاء أمثال هذه الجمعيات الإسلامية ردًا على الفكر التبشيري، وعلى ما رأينا في حال البحرين فإن الرد على التبشير الذي يأتي في سياق منطقي في ظروف مجتمعات الخليج المحافظة آنذاك، تضمن أيضًا مواقف متحفظة تجاه فكرة الحداثة برمتها، حيث جرى ربطها بالتبشير المسيحي، ولم يُنظر إليها كاستجابة موضوعية لمقتضيات التطور الثقافي والاجتماعي في بلدان المنطقة، وظهور أفراد متنورين ضاقوا ذرعًا بالتزمّت والانغلاق.

وكدليل على الالتباس المشار إليه هو سوء الفهم الذي نشأ بين الجمعية وحاكم الكويت في ذلك الوقت الشيخ مبارك، وأدى إلى جفوة بينه وبين أعمالها، مما دفع العاملين بها إلى مغادرة البلاد والمتعاطفين معها إلى التخلي عنها. ويقال إن السبب الرئيسي لهذا الخلاف هو أن الجمعية بحكم انتمائها الإسلامي كانت تميل إلى تأييد العثمانيين، في حين كان الحاكم لا يريد أن يوجّه الناس في اتجاه أي سياسة من السياسات، لذلك ضغط على الجمعية حتى أغلقت أبوابها عام 1915، دون أن يقلل ذلك من الأثر الإيجابي الذي أحدثته في مجتمع كان ما يزال مغلقًا ومحافظًا. (224)

وعندما أغلقت الجمعية الخيرية كان في مكتبتها مجموعة كبيرة من نفائس الكتب العربية والإسلامية، فأودعها محبّو العلم والثقافة في الكويت في بيت البدر، وظلّ المهتمّون يتردّدون على هذا البيت لا من الكويت فقط ولكن من بقية بلدان الخليج العربي، فتحول المكان تدريجيًا إلى مكتبة عامّة، ما هيأ الفرصة لإنشاء مكتبة أهلية في الكويت، على يد الشيخ يوسف بن عيسى القناعي ورفاقه الذين رتبوا افتتاح هذه المكتبة عام 1922، ولأنّ (بيت العامر) الذي اختير مقرًا للجمعية لم يكن مناسبًا، نقلت منه إلى دكان كبير، ومنه بعد حين إلى دكان آخر، وصارت لا تفتح أبوابها إلا نادرًا، إلى أن تبرّع بعض أعيان الكويت في عام 1936 ببناء مبنى خاص لها، قبل أن تلحق - بعد عام - بإدارة المعارف العامّة. (225)

النادي الأدبي الكويتي

أقيم النادي الأدبي في الكويت عام 1924، وكان الأديب خالد سليمان العدساني أول من فكّر في هذا المشروع، معبراً عن جمهرة من الشباب الكويتي كانت لهم الرغبة في إنشاء نادٍ من هذا النوع يجمع شملهم، ومكاناً يتبادلون فيه الأفكار، ورأس النادي الشيخ عبد الله الجابر الصباح لحبه للأدب ولإعطائه دفعة كبيرة في بدايته، وقد انضم له العديد من الشباب وتبرّع له المحبّون بالكثير من الكتب بل إنّ حاكم الكويت حوّل إليه كثيراً من الصحف التي كانت ترد باسمه، وعلى رغم أنّه قد سبقته تجربتان ثقافيتان مهّدتا له الطريق، فإنّ عمر النادي كان قصيراً فلم يستطع أن يؤدي رسالته الثقافية إلا لعامين فقط، مع أنّ الساحة الكويتية كانت في أمس الحاجة إليه.

خلال المدة القصيرة من عمره قام النادي بعدد من الأنشطة، لم تقتصر على المحاضرات التي ألقاها الشيخ عبد العزيز الرّشيد أو أشعار خالد العدساني أو حجي قاسم الحجي، بل شملت دعوة زعماء العالم العربي ورجال الإصلاح فيه، منهم - كما ذكرنا سابقاً - الشيخ أمين الشنقيطي أحد دعاة الإصلاح الإسلامي في موريتانيا والعراق والخليج، والرّعيم التونسيّ الشيخ عبد العزيز الثّعالبي، ما يعكس وعي مثقفي الكويت في تلك الفترة بأهميّة مثل هذا التّواصل.

وأقام النادي احتفالاً بالشاعر الكويتي خالد الفرج الذي كان قد اضطرّ لمغادرة البحرين - على ما ذكرنا - تقديرًا لمكانته الشعريّة، ولدوره الوطني في الكفاح ضدّ الهيمنة البريطانيّة، وهو الدور الذي برز خاصّةً فترة عيشه في البحرين. وعلى الرغم من أنّ أنشطة النادي لم تُثر قلق السّلاطات الكويتيّة - يومها - فإنّها أثارت غضب الإدارة البريطانيّة، لاستضافته زعماء سياسيين عرب عُرفوا بمناهضتهم الاستعمار، سواء البريطانيّ أو الفرنسيّ، لذا لم يطل عمر النادي. (226)

أندية الإمارات الثقافية

المنتدى الإسلامي في الشارقة

كما في الكويت والبحرين فإنّ المجالس الأدبيّة، التي كان أفراد النّخبة المتعلّمة من أدباء ورجال دين متنوّرين يقيمونها في بيوتهم، كانت نواة المؤسّسات الثقافيّة في الإمارات، خاصّة في الشّارقة ودبيّ، ومن بينها المنتدى الإسلاميّ في الشّارقة الذي أسّس في عام 1920، ليكون أوّل منتدى ثقافيّ من نوعه في الإمارة، وكان التّاجر محمد بن عبد الله المدفع من أهالي الشّارقة وزميله جاسم بن كلبان الرّبّان من أهالي رأس الخيمة مؤسّسيّ المنتدى، ومن ضمن أعضائه وجوه ثقافيّة وأدبيّة معروفة في الشّارقة مثل عبد الله بن صالح المطوّع ومبارك بن سيف النّاخي وسالم بن علي العويس وغيرهم. (227)

وكانت تعقد في النّادي - على ما روى الشّيخ محمد بن علي المحمود - المناظرات واللقاءات الأدبيّة والسّياسيّة بين أهل الأدب والتّجار والصّيواف القادمين إلى الشّارقة، وكما في المؤسّسات التّظيرة في البحرين والكويت، صارت تصل إلى المنتدى الصّحف العربيّة الصّادرة في القاهرة وبغداد وبلاد الشّام وكذلك من الهند. (228)

النّادي الثقافيّ بالشارقة

في كتابه «سرد الذّات» تحدّث الشّيخ سلطان بن محمّد القاسميّ حاكم الشّارقة عن إعادة تأسيسه - هو شخصيّاً - للنّادي الثقافيّ في الشّارقة في عام 1959، الذي كان قد أسّس أوّل مرّة في عام 1952 كنادٍ ثقافيّ فقط، ثمّ توقّف عن العمل بسبب تفرّق مؤسّسيه وانشغالاتهم، ولكنّه جعل منه عند إعادة تأسيسه مقرّاً لفريق كرة القدم التّابع لوزارة الأشغال البريطانيّة في الشّارقة، وأصبح منتدىّ يلتقي فيه الشّباب، بمن فيهم بعض المعلّمين العرب المُبتعثين من إدارة المعارف بقطر، لتجاذب أطراف الحديث ولعب الورق والدومينو على نحو ما كان دارجاً في أندية تلك الفترة، ومع أنّ المؤلّف لم يُشير إلى أنشطة ثقافيّة معيّنة قام بها النّادي بعد إعادة تأسيسه، فإنّه أشار إلى أنّه من خلال هذا النّادي بالذّات، أمكن للمعلّمين العرب المتأثرين بالأفكار القوميّة

السائدة في العالم العربي - لا بل والمنتسبين إلى بعض تنظيّماتها، وبالتحديد حزب البعث العربي الاشتراكي - تشكيل خلايا سرية ضمّوا إليها شبّاناً من الشارقة، كشف أمرها لاحقاً ما أدّى إلى إنهاء قطر خدمات بعض أولئك المعلمين. (229).

الأندية الأولى في عُمان

عرفت سلطنة عُمان تأسيس الأندية في وقت أبكر من الشارقة، حيث أسّس نادي عُمان الثقافي عام 1926، وفي عام 1936 أسّس في مطرح نادي الإصلاح (230). على يد المصلح والمثقف جواد الخابوري، وينمّ اسم النادي عن اهتمامات مؤسّسه الثقافية وميوله الإصلاحية، فيما تركّزت أنشطة النادي الأسبق، نادي عُمان الثقافي، في المجال الرياضي، وبعد ذلك بعقود، وفي إطار ما عرفته السلطنة بعد وصول السلطان قابوس إلى الحكم من خطوات الانفتاح والتحديث، أسّس النادي الثقافي الوطني (1974 - 1979).

2 - بدايات التعليم الحديث

البحرين

كان إدخال التعليم الحديث في مقدّمة أولويّات رواد النهضة الثقافية، وليس من دليل أبلغ على وعيهم بأهميّة هذا التعليم من دلالة العنوان الذي اختاره الشيخ محمّد صالح يوسف للرّسالة الصحفيّة، والتي بعث بها إلى مجلة (الهلال) (231) حول حفل وضع حجر الأساس لمدرسة الهداية الخليفية عام 1919 في مدينة المحرق، وتلك الرّسالة أشبه ما تكون بتقرير صحفيّ عن حدث ثقافيّ، حتّى لو صيغت بالأسلوب الذي يلائم تلك الفترة الذي تختلف مفرداته وبنائه عن مفردات وتقنيّات التّغطيات الصحفيّة اليوم، وعرض فيها تفاصيل الحفل والكلمات التي أقيمت فيه وأبرز الشخصيّات التي حضرته.

العنوان الذي حرص الشيخ محمد صالح على اختيار مفرداته هو: «الحياة الجديدة في البحرين، أو النهضة العلميّة العربيّة»، فالحياة الجديدة في البحرين مقترنة – في ذهنه وفي أذهان بقية زملائه بالطبع – ببدء التّعليم النّظامي الحديث، وهو في الآن نفسه لا يراها منفصلة عن النهضة العربيّة الشّاملة (232).

وكدليل آخر على ذلك، نقرأ في تغطية مجلّة (الكويت)، التي انتقل صدورها إلى البحرين بعد مرور عام على إطلاقها كما أُشير سابقاً، عن افتتاح (المدرسة الجعفريّة) عام 1927، حيث نشرت المجلة في الجزء المزدوج الرّابع والخامس من المجلّد الثّاني الصّادر في ربيع الثّاني وجمادى الأولى 1348هـ، خبراً عن افتتاح تلك المدرسة أوردت فيه – ضمن ما أوردت – الخطاب الذي ألقاه الشّاعر إبراهيم العريض، وجاء فيه: «لا أخالني شاذّاً عن الحقيقة وقول الصّدق إذا قلت لكم إنّ تشييد مدرسة واحدة ليس أقلّ أهميّة وتأثيراً من إحياء أمة فانية قد دثر مجدها، أو إيجاد أخرى حيّة ترزق من عدم». ونستشفّ من خطاب العريض أنّ فكرة تأسيس المدارس كانت تجابه – هي الأخرى – بمقاومة من القوى المحافظة في المجتمع، لذلك نجده يقول: «إنّ للعلم أعداء، ذلك جمود الخواطر، والافتناع بالجهل، والتّقليد الأعمى. فعلى رجال الإصلاح الثّحلي بالصّبر في مكافحة جنود الشرّ» (233).

أمّا في الجزء العاشر من المجلّد الأوّل من المجلة نفسها فنجد تقريراً إخبارياً تحت عنوان «بعثة علميّة تسافر من البحرين إلى بيروت» نقرأ فيه «أنّ بعثة علميّة سافرت في عام 1928 إلى الكليّة الأمريكيّة في بيروت لتلقّي العلم فيها، موضحاً أن هذه أول بعثة اجتازت الخليج من البحرين لتتلقّى علومها في الخارج، وهي تدلّ على مقدار الرّوح الجديد الذي سرى بين أبناء ذلك القطر وتدلّ على شعورهم الحيّ بفوائد العلم أيّاً كانت دينيّة أم دنيويّة» (234).

لكن سفر طلبة البعثة لم يمرّ دون جلبة، فلم يكن الاحتفاء وحده نصيباً له، فبحسب مجلّة (الكويت)، فإنه إذ «تفاعل الجمهور خيراً لقطر البحرين من هذه البعثة، واعتدوا

سفرها فاتحة نهضة سيحمدون عاقبتها في القريب العاجل، والذي دفعهم إلى هذا التفاؤل علّمهم أنّ تناول العلم أصبح اليوم ضروريًا لكلّ من يريد الحياة الهادئة في هذا المعترك...»، ففي المقابل إنّ «أقوامًا آخرين أظهرُوا التّشاؤم بسفرها (...)، وقد يكون من البواعث على التّشاؤم ما أُلقيَ في روعهم من فساد المدارس العصريّة على اختلافها وأنها لا تُخرّج إلّا تلاميذَ أشرب الإلحاد في قلوبهم إشرابًا وجرى فساد العقيدة في نفوسهم شوطًا بعيدًا...». ثمّ تسدي المجلّة نصيحة إلى أفراد البعثة توصيهم فيها بعدم التّسرّع في قبول ما يسمعون من النّظريّات التي تناقض دينهم قبل الفحص والتّدقيق، وتنبّههم إلى أنّهم سيسمعون رجّة مهيلة في المذهب الدّاروينيّ! (235).

كما هو الحال مع الأنديّة الثقافيّة الأولى، فإنّ المبادرات الأهليّة في تدشين التّعليم النّظاميّ في بعض بلدان المنطقة أثارت - هي الأخرى - حفيظة المستعمرين البريطانيّين، خاصّة وأنّ بعض المعلّمين العرب الذين جرت الاستعانة بخبراتهم ومعارفهم في تدشين هذا التّعليم عرفوا بمواقفهم الوطنيّة والقوميّة المعادية للاستعمار، وهذا ما جرى في البحرين عند تأسيس أوّل مدرسة، مدرسة الهداية الخليفية الأهلية، وكان من بين هؤلاء المعلّمين المصريّ حافظ وهبة مدير المدرسة، والسّوريّ عثمان الحورانيّ الهارب من مشنقة الإعدام في دمشق، لكونه أحد رجالات ثورة العشرين ضدّ الاستعمار الفرنسيّ، ومن سوريا أيضًا كان هناك المعلّمان محمد الفراتي وزكي البيّات، إلى جانب معلّمين آخرين بعضهم من نجد والكويت، وكذلك من اليمن والمغرب. (236).

وقد لاحظ مدير المدرسة وزملاؤه، وكذلك التّلاميذ، كثرة زيارات رجالات الوكالة السّياسيّة البريطانيّة إلى المدرسة، ليس حبًا فيها أو تشجيعًا على التّعليم، وإنّما للتّجسس على طبيعة ما يقدّمه إلى التّلاميذ أولئك المعلّمون المعادون للاستعمار، خاصّة في مادّة التّاريخ وسواها من دروس مملوءة بالمضمون الوطنيّ والقوميّ. (237).

ونجد تأكيداً لريبة الإنجليز من المسار التعليمي الناشئ في البلاد وأثره في بلورة الوعي الوطني في طريقة تعاملهم مع الشاعر عبد الرحمن المعاودة الذي كان ضمن البعثة التعليمية التي أرسلت إلى الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1928 لدراسة ما يعتبر المرحلة الثانوية هناك، وأعيد بقرار من السلطات البريطانية عقاباً على مواقفه الوطنية، ولأنه شارك في إضراب قام به الطلبة البحرينيون في بيروت تنديداً بقرار السلطات البريطانية استبعاد عدد من الأساتذة البحرينيين والوافدين من العرب من السلك التعليمي وترحيلهم بسبب مواقفهم القومية، واحتجاجاً على تعيين السلطات البريطانية شخصية من الموالين لها اسمه فائق أدهم مشرقاً على المناهج المدرسية في البحرين الذي وضع سقفاً للتعليم بالأب يتجاوز الابتدائية لتكريس استمرار الجهل في أوساط البحرينيين.

ويشير المعاودة إلى تفتح عقله على عوالم جديدة وتشبعه بالأفكار التنويرية سنوات وجوده في بيروت، فبعد عودته إلى البحرين بدأ الصدام مع الجمود والتقليد فعمل مدرساً في مدرسة ابتدائية، هي مدرسة الحد، مدة شهر واحد فقط، وثار على الوضع لأن التعليم كان يقوم على الحفظ والتكرار، فرفض أن يساهم في «تدريس التجهيل»، قائلاً: إن «التعليم كان وقتها بسيطاً، والطلاب وقتها شعلة من الحماسة والوطنية، حيث رفع تقريراً بتطوير التعليم والمنهج وتأكيد العروبة والتنوير والتقدم والوطنية إلى فائق أدهم الذي وصفه بـ«عميل الإنجليز»» (238). وبعد تكرار اصطدامه به رفع أمره إلى السلطات التي ناشدت المعاودة الكف عن محاولاته تلك، ففضل الاستقالة من عمله الذي لم يكمل فيه شهراً واحداً، وافتتح في عام 1935 مدرسة أهلية جعل مقرها في أحد بيوت أهالي المحرق وأطلق عليها اسم «مدرسة الإصلاح الأهلية» (239).

وظل الإنجليز أيضاً يماطلون في الاستجابة لمطالب الأهالي بفتح مدرسة في القرى وكذلك في المنامة العاصمة، حيث تضمنت عريضة قدمها عدد من وجهاء الطائفة الشيعية إلى السلطات الحكومية في العام 1923 عدة مطالب بينها إنشاء المدارس

لأبناء وبنات البحرين دون تمييز على أساس مناطقي أو طائفي، وكان على رأس هؤلاء التاجر والمصلح أحمد بن خميس من أهالي قرية السّناّس، ونصّت العريضة التي وجّهت تحديداً إلى الميجر البريطاني ديلي على أن يكون التّعليم المطلوب مجانياً للجميع، وهدّدوا بنقل المسألة إلى لندن - عاصمة الحكومة البريطانيّة - ونشر مطالبهم في الصّحف المهمّة هناك، وإرسال وفد إلى البرلمان البريطانيّ لعرض مطالبهم في حال لم يجدوا تجاوباً من (ديلي) وممثلي الإدارة البريطانيّة في البحرين.

وعندما يؤسّس الموقعون على العريضة من استجابة السّلطات لمطالبهم بفتح مدارس بعد ثلاث سنوات من المطالبة بذلك، قرّروا الاعتماد على أنفسهم في افتتاح مدرستين للأولاد هما المباركة العلويّة في منطقة الخميس والجعفرية في المنامة. (240)

وكما هو الحال مع الأثر الذي تركته بعثات التّبشير في التّعجيل من قيام الأندية الثّقافيّة، فإنّه كان لها دور أيضاً في بدء التّعليم الحديث، ومن اللافت أن البعثة التّبشيريّة الأمريكيّة اهتمّت بتأسيس مدرسة للبنات قبل الذّكور، اعتقاداً من أفرادها أن التّبشير في صفوف النّساء سيكون أسهل ممّا هو عليه بالنّسبة إلى الذّكور، ففي عام 1899 أسّست مدرسة شجرة البلوط على يد السيّدّة إمي زويمر زوجة القسّ صموئيل زويمر أحد أهمّ مؤسّسي البعثة التّبشيريّة في البحرين، ووفقاً للتّقارير التّوثيقيّة بدأت المدرسة في شرفة منزل الإرساليّة الأمريكيّة بعدد من الفتيات وبلغ عدد الطّالبات في المدرسة عام 1901 اثنتي عشرة طالبة زاد عددهن مع الوقت، وبعد ذلك بعام وعلى إثر افتتاح مستشفى ماسون التّذكاريّ وتوفّر مرافق العلاج خارج بيت الإرساليّة خُصّصت غرفتان في البيت المذكور: واحدة لتعليم البنات والثّانية لتعليم البنين، حيث اهتمّت المدرسة بتعليم طلّابها من الجنسين بمبادئ القراءة والكتابة والتهجئة والإملاء والحساب وبعض دروس النّصوص. (241)

بعد تأسيس مدرسة الهداية الخليفية للبنين سنة 1919 بدأ التفكير في تأسيس مدرسة للبنات، وتلفت الباحثة فوزية مطر الانتباه إلى أن «شرارة البدء الأولى» في تأسيس هذه المدرسة بدأت في تواصل بعض نساء مجتمع المحرق وشاباتهن، حيث تقع مدرسة البنين، مع زوجات المعلمين العرب في مدرسة الهداية الخليفية، فاقترحت إحداهن - هي فاطمة البيّات - على النساء إرسال بناتهن إليها بعد المغرب لتعلمن الكتابة وبعض دروس الخياطة والتفصيل والتطريز، ووصل العدد إلى عشرين فتاة، وبهذا القدر البسيط استطعن الكتابة وتعلمن بعض العمليات الرياضية البسيطة من جمع وطرح وقسمة وضرب، وحفظن جدول الضرب، وبعد بعض النقاش والسجال عُرض الأمر على الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة القائم على شؤون الحكم ولم يعارض، فبدأت المسيرة واستأجرت الحكومة بيتاً في المدينة وافتتحت سنة 1928 كأول مدرسة حكومية للبنات في البحرين ودول الخليج العربية قاطبة.

(242)

الكويت

لم يكن الدافع للتوجه نحو تأسيس المدارس يومذاك آتياً فقط من وعي النخبة المتعلمة بأهمية التعليم في تطوير المجتمع فقط، إنما أيضاً من إدراك تلك النخبة التي جُلّها من التجار والمقتردين إبان ازدهار صناعة اللؤلؤ الحاجة الماسة إلى ظهور طبقة من المتعلمين يقومون بأصول العمليات الحسابية لهذه التجارة، ومسك الدفاتر الخاصة بها لتنظيم علاقات البيع والشراء، وكذلك حصص العاملين على سفن الغوص.

(243)

وهذا ما نجد له تجلياً أكبر في الكويت، فهناك أيضاً لم تنشأ بدايات التعليم النظامي على أيادي الإنجليز، إنما بمبادرات أهلية من المقتردين المحبين للعلم، حيث أصبحت البلاد في عهد الشيخ مبارك الصباح إبان ازدهار صناعة اللؤلؤ مركزاً تجارياً مهماً في الخليج، فتداعى أفراد تلك النخبة في عام 1910 إلى تأسيس المدرسة المباركية،

فبمناسبة المولد النبوي الشريف اجتمع وجهاء الكويت في ديوانية الشيخ يوسف بن عيسى القناعي احتفالاً بهذه الذكرى، وأثيرت مشكلة التعليم الذي كان مقتصرًا على الكتاتيب التي تقوم فقط بتحفيظ القرآن، وجرى الاتفاق على إنشاء مدرسة حديثة يساهم الجميع في إنشائها. (244)

على إثر هذا الاجتماع جمع المجتمعون التبرعات من الأهالي والتجار، وقد بلغت قيمتها 78 ألف روبية لم يستهلك بناء المدرسة منها إلا 16 ألفًا فقط، وجرى استثمار باقي المبلغ لصالح عملية التعليم ذاتها، وفتحت المدرسة المباركية أبوابها في 22 ديسمبر عام 1911، وانتظمت الدراسة فيها مع بداية العام الجديد. (245)

ومع أن الطابع الديني غلب على التعليم في المدرسة، فإنها قامت بدور فعال لمدة ثماني سنوات كاملة حتى عهد المرحوم الشيخ أحمد الجابر الصباح الذي كان معروفًا بتفتحه وحبّه للعلم، وقد رأى أن يُطوّر أسلوب التدريس في (المباركية) بحيث تشتمل على المناهج الحديثة في التاريخ والرياضيات والجغرافيا واللغة الإنجليزية. وقد استدعى الحاكم الشيخ يوسف القناعي وناقشه في هذا الأمر فاقتنع الشيخ بعرض الأمر على إدارة المدرسة. (246)

عارضت الإدارة هذه الأفكار لأنّ تغيير المناهج من شأنه أن يربك الطلاب والمدرّسين الذين تعودوا نمطًا معيّنًا من التدريس، فإذا بالمدرسة التي كانت إحدى علامات التحديث في المجتمع الكويتي قد تحوّلت - وبعد ثماني سنوات فقط - إلى عنوان للجمود والتزمّت ورفض الأفكار الحديثة.

وكانت نتيجة هذا الرّفص أن اقترح عبد العزيز الرّشيد إنشاء مدرسة ثانية للمواد الحديثة، وقد لقي هذه الاقتراح استحسان الجميع، بمن فيهم الشيخ أحمد الجابر نفسه، وأنشئت المدرسة الأحمديّة نسبةً إليه. (247)

ولم ينتظر مجلس المعارف في الكويت أن تُلبى طلباته بتزويده بالمدرّسين عبر القنصليات البريطانيّة، بل سارع إلى الاتّصال مباشرةً بالحاج أمين الحسيني لترشيح أربعة مدرّسين فلسطينيّين مؤهّلين للعمل في الكويت، فرّحب بالفكرة وطلب من المجلس إرسال تأشيرات دخولهم الكويت، وحول هؤلاء الأشخاص الأربعة دارت برقيات عديدة بين المعتمد البريطاني في الكويت والمندوب السامي بالقدس والمعتمد البريطاني بالعراق، وبعد دراسة أوضاع المدرّسين اعترض البريطانيون على واحد منهم فاستُبدل بآخر، وجاءت أوّل بعثة فلسطينيّة للتّدرّيس في الكويت في 10 نوفمبر (تشرين الثّاني) عام 1936، على رغم محاولة البريطانيّين وضع العراقيّين الكثيرة أمام قدومها، ثمّ تبعتها بعثتان، وكان لهذه البعثات دورها في إيقاظ الوعي السّياسي والثّقافي لدى التّلاميذ. (248)

وقد استمرّ الموقف المتحفّظ للإنجليز تجاه التّعليم في بلدان المنطقة طويلاً، فحين احتاجت عمليّة تطوير التّعليم في الكويت إلى استقبال مدرّسين ذوي خبرة وكفاية، ونشرت صحيفة (الاستقلال) العراقيّة في العام 1935 خَبَرَ إمكان إيفاد بعثة طلابيّة كويّتيّة إلى العراق، أرسل المعتمد البريطاني في العراق برقيّة إلى المستر دكسون المعتمد البريطاني في الكويت مستفسراً عن ذلك، وأجابه دكسون أنّهم لن يرسلوا تلك البعثة حاضراً نظراً إلى الضّائقة الاقتصاديّة، ولكنّهم قد يفعلون ذلك مستقبلاً. وعن الموضوع نفسه أرسل رئيس الخليج البريطانيّ المقيم في أبو شهر مستفسراً، وأخذ الإجابة نفسها، وهو الأمر الذي يشير إلى فزع البريطانيّين من حركة التّعليم التي قد تفتح العيون والبصائر والعقول على ما يجري على السّاحة العربيّة والعالميّة. (249)

ومثّل إرسال أوّل بعثة طلابيّة كويّتيّة للدراسة في الجامعات المصريّة عام 1939 نقلةً في مسار التّعليم هناك، بعد أن كان طالبو المعرفة – قبل هذا التاريخ – يذهبون على نفقتهم الخاصّة للدراسة في الأزهر في القاهرة أو إلى بغداد، أو إلى الأحساء التي كانت تعدّ في الماضي أهمّ مركز للدراسات الدّينيّة واللّغويّة في الخليج. (250)

سلطنة عُمان

تعدّ «المدرسة الصّناعيّة للرّقيق المحرّرين» التي أسّستها بعثة التّبشير الأمريكيّة في العام 1896، هي أوّل مدرسة حديثة تأسّست في عُمان، في إطار سعي المبشرين لنشر الدّيانة المسيحيّة عبرها، لكنّ استقطابها للتلاميذ ظلّ محدودًا للغاية، ففضلاً عمّا واجه تأسيسها من عقبات إداريّة، لأنّها كانت محلّ ريبة الأهالي وتحريض رجال الدّين عليها، خشية أن تؤثّر على ديانة من سينضمّ إلى فصولها من التّلاميذ، فكان أن تركّز جهدها على الأطفال الرّقيق الذين جرى تحريرهم من قبل الإنجليز، خاصّة بعد أن استولت السفن البحريّة الأمريكيّة على ثلاث سفن مبحرة في بحر عُمان تُقلّ أربعة وأربعين من الرّقيق الأفارقة - أغلبهم من الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين السادسة والحادية عشرة - وجرّت العادة أن يوضع الرّقيق المحرّرين تحت سلطة الحماية البريطانيّة، حيث تنقلهم إلى الهند عادة لإلحاقهم ببعض الأعمال المناسبة، فكان أن طلب القسّيس بيتر زويمر من المقيم السّياسيّ البريطانيّ في مسقط إلحاق هؤلاء الفتيان بالمدرسة التي أسّسها، والتي كانت تعاني من التّعثر، على أن تتكفّل البعثة برعايتهم وتعليمهم وإيوائهم، حتّى يبلغوا الثّامنة عشرة من أعمارهم، لكنّ لم يبقَ غالبيّة هؤلاء - وربّما جميعهم - في عُمان بعد أن كبّروا، فاختاروا الرّحيل إلى الهند أو العمل على ظهر سفن تجاريّة. (251)

بدأ التعليم في عُمان أيضًا بجهود ذاتيّة، ولا تكاد تخلو مدينة أو قرية إلّا ولها مدرسة معلومة تقوم بمهمّة تعليم النّاشئة العلوم المختلفة، وخاصّة: الفقه واللغة والأدب والحساب. ولعلّ أدلّة الوقف العتيقة والموثّقة في المخطوطات تؤيّد ذلك، فتنوّع الوقف التّعليميّ وتوسّعه وجرّص فقراء عُمان قبل ميسوريها على حبس بعض من أموالهم لطلبة العلم، لتفرّغهم وسفرهم، ونسخ الكتب والمخطوطات لهم، بل حتّى وقف السّراج الذي يضيئون به، والألواح التي يكتبون فيها، وصيانة المدارس ورعايتها، وتوفير أعطيّات للمعلّمين فيها - لهو أحد تمظهرات تقدّم التّعليم في هذه

البلاد، ناهيك بالمدارس الشهيرة التي أسسها أئمة عُمان في قلاعهم وحصونهم كمدرسة الحزم، ومدرسة جبرين، وقلعة نزوى، وقلعة الرستاق وغيرها.

حتى في السنوات الصعبة ما بين الحربين تضافر الكثير من العُمانيين في كل مدينة، وأسسوا مدارس بمبادرات ذاتية، كل يساهم بما يقدر عليه، كمدرسة الخابوري في مطرح، وكذلك الحاج قاسم، ومدرسة الغزالي في مدينة صور، ومدرسة الحداد في صلالة.

تشير ناديا محمد علي فواز إلى تأسيس الشيخ الليبي سليمان الباروني مدرسة في مسقط، لم تذكر تاريخها، [\(252\)](#) ولكن بعض الشهادات الشفهية التي استقيناها من مهتمين بالتاريخين الثقافي والتربوي في عُمان تؤكد أن هذه المدرسة أسست في ولاية سمائل وليس في مسقط، وأنها لم تستمر طويلاً، وأن مؤسسها سلم كتب المناهج الدراسية التي أحضرها من العراق لتلاميذ مدرسته، خلال زيارة له إلى هناك، إلى المدرسة السلطانية التي أسست لاحقاً في مسقط.

حسب موقع (البوابة الإلكترونية) فإن مدرسة بوزينة (1914 – 1930) هي أول مدرسة أدخلت العلوم الحديثة في مناهجها، إضافة إلى العلوم الدينية واللغة العربية، درست مواد التاريخ والجغرافيا والحساب، وتُنسب المدرسة إلى محمد علي بوزينة الذي وفد من تونس إلى السلطنة في عهد السلطان السيد تيمور بن فيصل.

وتميّزت المدرسة كذلك باعتمادها على خطة دراسية اشتملت على ست حصص يوميًا، وبلغ عدد طلبتها (120) طالبًا وطالبة يدرسون جميعًا في غرفة واسعة، وفي عام 1939 انتقل بوزينة بتلاميذه إلى المدرسة السلطانية الأولى التي أنشأتها الحكومة آنذاك، ومن الذين درسوا في مدرسة بوزينة السلطان السيد سعيد بن تيمور.

وتلتها مدرسة السيد نادر بن فيصل (1932 - 1935)، وكان من مدرّسيها الشيخ أحمد بن سليمان بن زهران الرّياحي الذي درّس القرآن الكريم والتّوحيد والفقه واللغة العربيّة والحساب، وقد جمعت المدرسة عددًا من البنين والبنات، وشكّل طلبة هذه المدرسة مع طلبة مدرسة مسجد الخور المدرسة السّلطانيّة الثّانية في عام 1935.

وبدأ التّحوّل من التّعليم التّقليديّ إلى التّعليم النّظاميّ بمعناه الحديث في عام 1930، حيث أنشئت مدارس محدودة تخضع للتّخطيط والإشراف الحكوميّ، وأخذت تدرّس مناهج محدّدة المحتوى ومتعدّدة المواد، ويدرّسها معلّمون عيّنتهم الدولة، ولهذه المدارس إدارة معيّنة أيضًا. شكّلت هذه المدارس على ندرتها أساس التّعليم النّظاميّ في عُمان قبل عام 1970م، ومن أشهرها المدرسة السّلطانيّة الأولى (1930)، والمدرسة السّلطانيّة الثّانية (1935)، والمدرسة السّعيدية بصلالة (1936)، والمدرسة السّعيدية بمسقط (1940)، والمدرسة السّعيدية بمطرح (1959).

وكان هناك عدد من المدارس الخاصّة في ولايات مطرح وصور، قبل أن ينهض التّعليم بشكل واسع مع تولّي السّultan قابوس الحكم، فارتفع عدد المدارس من ثلاث مدارس فقط تضمّ نحو (900) طالب في عام 1970، إلى 207 مدارس ونحو (55752) طالبًا وطالبة في العام الدراسي 1975/1976. ومع العام الدّراسي 1972/1973 بدأ التّعليم الإعداديّ ثمّ بدأ التّعليم الثّانويّ للمرّة الأولى في السّلطنة عام 1973/1974. (253)

الإمارات

الأمر نفسه ينطبق على الإمارات، حيث قامت أولى المدارس بمبادرات أهليّة على أيادي عدد من التّجار المتنوّرين، وكانت البداية تأسيس مدارس للتّعليم الدّيني، أولها المدرسة الثّيميّة المحموديّة في الشّارقة لصاحبها الشيخ علي المحمود، أسّست في

عام 1907، وسُميت بالتيمة لأن مديرها الشيخ عبد الكريم بن علي البكري كان من أتباع ابن تيمية، أما تسميتها بالمحمودية فنسبة إلى مؤسسها. ثم أسس محمود نفسه مدرسة أخرى في منطقة الحيرة في الشارقة عام 1911، سُميت بالمدرسة الوهيبيّة نسبةً إلى مديرها الشيخ عبد الوهاب الوهيبي الذي قدّم هو وأخوه عبد السلام من نجد، بعد أن تلقيا بعض المعارف الدينيّة في الأزهر الشريف على يد رشيد رضا مؤسس مجلة المنار. (254)

ولاحقًا أسست مدارس أخرى، بينها مدرسة الإصلاح في عام 1930، واختلفت عن سابقتها بمناهجها الجديدة، حيث سافر صاحبها الشيخ محمد بن علي محمود إلى العراق والحجاز والبحرين، واستقى منها مناهج وطرائق التعليم الحديثة بمقياس تلك الفترة. (255)

وأسست في دبي المدرسة الأحمديّة على يد تاجر اللؤلؤ أحمد بن دلموك في عام 1912، وكانت مناهج التدريس فيها تجمع بين الفقه والتفسير وتحفيظ القرآن وتعليم القراءة والكتابة والحساب والخط، وفي عام 1923 أسست المدرسة السّالميّة على يد التاجر سالم بن مصبح بن حمودة، التي أدخلت ضمن مقرراتها مادة (مسك الدفاتر)، وتلتها مدرسة السّعادة على يد التاجر محمد بن عبيد البدور ويوسف بن عبد الله السّركال، ثم مدرسة الفلاح بين عامي 1925 - 1926 التي هي فرع للمدرسة نفسها التي أسس صاحبها الشيخ محمد علي زينل فروعًا أخرى لها في مكة المكرمة والهند والبحرين وجدة، وعُيّنت بتدريس اللغة العربيّة والتّربية الإسلاميّة والحساب. (256)

وعرفت دبي كذلك تأسيس أول مدرسة للبنات هي مدرسة خولة بنت الأزور التي افتتحت في العام الدّراسي 1958 - 1959، تولّى التعليم فيها مدرّسات عربيّات بينهنّ الفلسطينيّة مليحة أبو شعبان ناظرة المدرسة، ومن فلسطين أيضًا كانت نعمة

جرور وليلى عاشور وجيليلة قدّورة ونهاد شحادة وسعاد أبو شاربين، ومن مصر محاسن السيّد ونبيلة مجاور ونبويّة السيّد. (257)

وفي أبو ظبي أسّس التّاجر خلف بن عبد الله العتيبة مدرسة عُرفت باسمه في عام 1930، ركّزت على العلوم الدّينيّة، وتلتها مدرسة أخرى أسّسها درويش بن كرم في عام 1940. وعرفت رأس الخيمة في مرحلة لاحقة عدّة مدارس بينها مدرسة الشّيخ سلطان بن سالم (1932)، ومدرسة المعيريز على يد يوسف محمد غريب (1934)، ومدرسة الفتح على يد الشّيخ سلطان بن سالم القاسمي (1945)، ومدرسة أم البراميل (1947)، ومدرسة الهداية (1953) التي تعدّ الأحدث والأكثر تطوّرًا. (258)

قطر

قبل القرن العشرين كان التّعليم القرآنيّ هو السائد، حيث يُعلّم معظم الأطفال الذين يعيشون في المُستوطنات الحضريّة حفظَ وقراءة القرآن، وبحلول القرن الثّامن عشر تطوّرت الرّبارة - أهمّ مدينة في شبه جزيرة قطر - إلى مركز للتّعليم الإسلاميّ. وإلى جانب اعتبار المساجد أماكن للعبادة والصّلاة، كانت تُعدّ مرافق تعليميّة أيضًا.

والكتاتيب التي كانت تُعرّف أيضًا باسم المطوّع أو المطاوعة كانت مُقسّمة إلى نوعين: اقتصر التّعليم في النوع الأوّل على القرآن والمبادئ الأساسيّة للدين، وكان لها انتشار واسع في المناطق الحضريّة والريفيّة، وتستوعب الأطفال من الجنسين، على الرّغم من أنّ البنات يُعرّلن عن الأولاد. وكان يُدرّس الأولاد في الأماكن العامّة أو المساجد، في حين تُدرّس البنات في البيوت. أما النوع الثّاني من الكتاتيب فكان يُعلّم القراءة والكتابة والرياضيّات بالإضافة إلى القرآن، ولم يتوفّر إلّا في المناطق السّكنيّة الحضريّة الكبيرة مثل الدّوحة، وكان يحضر إليها أطفال العائلات المقتدرة.

كانت المدارس الدينيّة مؤسساتٍ تعليميّة تُدرّس العلوم الإسلاميّة والأدب العربيّ، وكانت موجودة بشكلٍ أساسيٍّ في المناطق الحضريّة. وكانت أشهر هذه المدارس في البلاد في بداية القرن العشرين مدرسة الشّيخ محمّد بن عبد العزيز المانع، وقد أسّسها شيخٌ من البحرين في عام 1918، وتكوّنت هيئة التدريس فيها من مجموعة من المعلّمين المؤهلين، وكان منهج المدرسة يتركّز على اللغة العربيّة والأدب العربيّ. ولم يكن هناك عددٌ ثابت من سنوات تدريس يتخرّج بعدها الطّلاب. لقد خرجت المدرسة الدينيّة بعضًا من أبرز الشخصيّات في البلاد، بما في ذلك عددًا من الشّعراء والمسؤولين الحكوميين، وأُغلقت في عام 1938.

وفي عام 1949 أسّست أوّل مدرسة رسميّة في الدّوحة تحت اسم «مدرسة الإصلاح الحمديّة»، بدأت بمعلّم واحد مع (50) طالبًا، ومرّت بتطوّر سريع في سنواتها الأولى، وبحلول عام 1950 - 1951 قدّر عدد الطّلاب فيها بـ(240) طالبًا و(6) معلّمين. وقد ضمّ المنهج مجموعةً واسعة من المواضيع، من ضمنها التّعليم الدينيّ والجغرافيا واللغة الإنجليزيّة والرياضيّات والقواعد. وقد جلبت كتُبها من مصر. وافتتحت مدرسة الدّوحة الثّانية في عام 1954.

وبعد تأسيس أوّل مدرسة في البلاد في الدّوحة مباشرةً بدأت المدارس في الانتشار في المناطق السّكنيّة الأخرى، فيما افتتحت أوّل مدرسة رسميّة للبنات عام 1955 في الدّوحة.

وبحلول عام 1965 كان هناك ما مجموعه 54 مدرسة في القرى، منها 37 مدرسة خُصّصت للأولاد و17 مدرسة للفتيات. وتمّ هذا، جزئيًّا، نتيجة لضغوط القبائل القطريّة على الحكومة لإنشاء مدارس في قرأها لتجنّب حاجة أطفالهم إلى الذهاب إلى مدارس في القرى المُجاورة. ومع ذلك توقّفت هذه المُبادرة نتيجة للهجرة المحليّة على نطاق واسع إلى الدّوحة في السّنوات الثّالية. كانت هناك سبعون مدرسة في عام 1969. وفي السّبعينيّات بدأت الحكومة سياسة إعادة توطين سكان القرى

في المناطق السّكنية الكبيرة المجاورة حيث أقاموا بعد ذلك مدارس ابتدائية و ثانوية مُشتركة. (259)

3 - أثر الصحافة العربيّة الثنويري في المنطقة

سبق مبادرات تأسيس الأندية الثقافيّة الأولى، وكذلك المدارس الأولى، وتزامن معه أيضًا سعي رواد النهضة الثقافيّة في بلدان المنطقة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى إقامة صلات فكريّة مباشرة مع قادة النهضة الفكريّة الحديثة آنذاك في البلاد العربيّة والإسلاميّة، كمصر والشّام والهند وإيران والعراق، وكان ذلك عبر عدّة طرق، بينها بومبي في الهند، حيث كانت تلك المطبوعات تأتي مع التجار والسفن المارّة بعد افتتاح قناة السويس في عام 1869، وانتعاش حركة الملاحة بمياه الخليج وسواحله تبعًا لذلك، وهذا ما سوف نأتي عليه بالمزيد من التفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وأتت الصحف من بلاد الشّام بعد إنشاء الخطّ الصّحراوي بين دمشق وبغداد عام 1924. (260)

وفي البحرين - كمثال - فإنّ رواد النهضة الأدبيّة فيها اشتركوا في مراسلة تلك الصّحف الدّاعية إلى الإصلاح والتحرّر من السّيطرة الأجنبية، وانتقلوا من قراءتها إلى مراسلتها برسائل تحمل إرهاصات الوعي والتّطلّع إلى الجديد، في صورة أسئلة تطرح على أصحاب تلك الصّحف، مثل (المقتطف) و(العروة الوثقى) و(الهلال) و(المنار)، أو في صورة محاضرات وخطب ثقافيّة وتربويّة أُلقيت في منتديات ومناسبات ثقافيّة في البحرين كانوا يبعثون بها للنّشر في تلك الصّحف، أو في صورة مراسلات بين أفراد تلك النّخبة تتناول الشّأن العام في البحرين وفي العالمين العربيّ والإسلاميّ، ومن هؤلاء الأدباء الشّيخ إبراهيم بن محمد الخليفة وعبد الله الرّائد والشّيخ محمد صالح خنجي وناصر الخيري وآخرون. (261)

اشترك في الإمارات أيضًا رواد النهضة، من أمثال مبارك النّاخي والشّيخ سلطان بن صقر القاسمي وإبراهيم المدفع وغيرهم، في صحف (العروة الوثقى) لجمال الدّين

الأفغاني والشيخ محمد عبده، و(المنار) لرشيد رضا، و(الرسالة) لأحمد حسن الزيات، و(المنتدى) و(الثقافة المصرية) و(الفتح) و(الشورى)، حيث سجل هؤلاء وغيرهم فيها، وكانت تصلهم أيضًا مجلات (الهلال) و(المختار)، ومن العراق صحف (الصراط المستقيم) و(جزر بوز) الفكاهية ومجلة بوحمد، ومن سوريا المقتطف. (262)

واتخذ المثقفون الكويتيون من الصحافة العربية بعامة - والعراقية والمصرية بخاصة - منابر لبث أفكارهم ونشر مطالبهم الداعية إلى الإصلاح السياسي واعتماد النهج الديمقراطي، ولم تقف جهودهم عند حدود النشر في الصحف العربية، بل أصدروا عددًا من الصحف خارج الكويت عندما تعذر عليهم إصدارها داخل وطنهم. ويرجع اختيار الكويتيين الصحف العراقية لنشر مطالبهم السياسية - وبخاصة في الثلاثينيات من القرن العشرين - إلى سهولة وصولهم إليها والاطلاع عليها، بسبب العلاقات التجارية الواسعة بين الكويت والبصرة، ويضاف إلى ذلك أن الحكومات العراقية - بخاصة في عهد الملك غازي - كانت تشجع انتقاد الأوضاع السياسية في الكويت. (263)

وقد نشرت جريدة اللواء لصاحبها مصطفى كامل نماذج من تلك الكتابات في أعدادها الصادرة في عام 1901. وكانت التحولات السياسية التي حدثت منذ عهد الشيخ مبارك الصباح قد أثارت المثقفين الذين كانوا يتابعون التطورات السياسية الإيجابية في بلدان العالم المتقدم، ويطمحون إلى تطوير نظام الحكم في بلادهم، وتجاوز واقع الاستبداد الناجم عن حكم الفرد، ويرون أهمية التحول إلى دولة المؤسسات. (264)

وكانت صحيفتا (المقتطف) القاهرية و(العروة الوثقى) التي صدرت من باريس أول صحيفتين عربيتين دخلتا إلى البحرين مع بعض أبنائها القادمين إليها من بومبي في الهند، غير أن (العروة الوثقى) الصادرة عام 1884 والتي كانت تصل إلى بومبي

بصورة متقطعة لمعاداة الإنجليز لها توقفت عن الصدور في عامها الأول بعد أن صدر منها عددها الثامن عشر. (265)

وفي عام 1895 أسس الشيخ مقبل بن عبد الرحمن الذكير أول وكالة محلية لاستيراد وتوزيع الصحف العربية في البحرين ومنطقة الخليج عامة، وكان مقرها (سوق الطواويش) بالمنامة، وكان بعض رواد مجلس الشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة في المحرق قد ألحوا على الشيخ بأن يسجل اشتراكات في تلك المجلات التي كانت تتوفر أعداد من بعضها في مكتبة الإرسالية الأمريكية في المنامة التي يديرها المبشرون الأمريكيون، فأوكل للذكير مهمة استيراد مجلتي (المقتطف) و(الهلال)، وفيما بعد (المؤيد) و(المنار). (266)

وعلى رغم قلة عدد أفراد النخبة المتعلمة - يومذاك - فإن التمايز بين النزعة المحافظة والميل إلى العصرية والانفتاح كان قائماً، ويعبر عنه إلى أي من المجالات العربية كان أفراد هذه النخبة يميلون، تبعاً للهوى الفكري لها وللقائمين عليها، حيث كان لمفردة الإصلاح معناها الواسع، إذ تشمل الإرشاد والتصويب والصيانة، وقد أصبح بالنسبة إلى الدعوة الإسلامية الحديثة مصطلحاً من معانيه إصلاح شؤون المسلمين ومحاولة ردهم إلى منابع الأصيل للإسلام والأخذ بيدهم إلى ما فيه عزهم ورقيتهم. وبدءاً من منتصف القرن التاسع عشر ظهرت حركات إصلاحية كبيرة ومختلفة أغلبها يحمل تسمياتٍ يشملها مصطلح الإصلاح الإسلامي. (267)

وكان للظرف الموضوعي المحيط بهؤلاء الرواد - إذ كانت المنطقة معزولة وتسودها المحافظة وتعاني من بطء التطور - دوره في حمل هؤلاء الرواد على الدعوة إلى الإصلاح بالحكمة والموعظة الحسنة، وتحاشي الصدام الحاد مع المستقر من العادات والتقاليد، ومحاولة نشر الوعي طريقاً للتغيير. (268) ولعل هذا ما قصده الخاطر حين قال: «كانت البحرين تعيش آنذاك مناخاً تقليدياً محافظاً، ليس لغالبية أهله استعداد لأن يغيروا من أنماط حياتهم إلى الأفضل، فكيف بفئة مثقفة جديدة تبرز

بينهم مؤكّدة وجودها بقيادتهم إلى غدٍ إسلاميٍّ أفضل! وقد تكثّف ذلك في محاولة تلك الفئة تطهير مجتمعتها آنذاك من لوثات طُرقيّة ومواليديّة ومن فرق الشّعوزة والدّجل وما يندرج تحتها من بطانات الدّروشة والزّار بحفلاته ذات الحول والطّول حيث تعيث في ذلك المجتمع بزخم مقيت».(269)

ومع ذلك فإنّ من هم أقرب إلى الانفتاح على العصر كانوا مقبلين على مجلّة (الهلال) المصريّة التي دخلت أعدادها، هي ومجلّة (المقتطف)، إلى البحرين في عام 1895، ويرى مبارك الخاطر أنّ (الهلال) لم تبلغ الشّأو الذي بلغته (المنار) أو (المقتطف)، بدليل قلة الرّسائل التي كانت تصلها من البحرين، وكنموذج لتلك الرّسائل القليلة نجد رسالة القارئ سليمان مكّي عبد الله التي بعث بها عام 1911 إلى (الهلال)، وفيها تساءل عن رسالة عبد المسيح بن إسحق الكندي(270) ردًّا على رسالة عبد الله إسماعيل الهاشمي إليه يدعوها فيه إلى الدّخول في الإسلام.(271)

ربّما ينطلق هذا الحكم من تحفّظ لدى الخاطر تجاه شخص جرجي زيدان مؤسّس (الهلال) كونه مسيحيّ الديانة، في ظرفٍ كانت تسود فيه في المنطقة حالٌ من التوجّس من التّبشير المسيحيّ، لذا نراه يقول: «والظّاهر أنّ المبشّرين في المنامة كانوا وقتها يهتمّون اهتمامًا خاصًّا برّد عبد المسيح بن إسحق على عبد الله بن إسماعيل كرأي حرّ ذي منطق قويّ، لذا فإنّهم دائميّ ما يعرضونه أمام رّواد مكتبتهم في المنامة، أو يوجّهونهم إلى مضمونه في بطون الكتب. يفسّر ذلك التقاء السّائل سليمان بن مكّي عبد الله بناصر الخيري على هذا السّؤال الخاصّ برّد عبد المسيح، فهما كانا دائميّين من رّواد مكتبة المبشّرين في المنامة، وكان الخيري قد سأل مجلّة (المقتطف) نفس السّؤال عام 1910. وبدا ذلك أمرًا طبيعيًّا بالنّسبة إلى الخاطر، لأنّ (المقتطف) و(الهلال) – برأيه – كانتا تصدران عن فكر واحد وتستقيان من مشرب واحد».(272)

لا يُخفي الخاطر انحيازه إلى مجلة (المنار) وتعاطفه مع توجهها، وبتعبيره فـ «إنه لم يختلف اثنان من مثقفي البحرين آنذاك على تفضيل (المنار) وصاحبها على ما سواها من تلك الصحف وأصحابها، ولعلّ مردّ ذلك إلى قوّة منطلقاتهم العربيّة الإسلاميّة الكريمة»، لكنّه لا ينفي بالمقابل أنّ مثقفي البحرين كانوا يطالعون في الآن نفسه غيرها من دوريات، فيقول: «لكن ليس معنى ذلك أنّهم كانوا منقطعين إلى (المنار) وحدها. كلاً! فقد كانوا منفتحين على نوافذ جميع الصحف الأخرى ذات الاتجاهات المختلفة التي لا تخرج هي والمنار عن اتجاهات ثلاثة إلّا قليلاً: فهي إمّا إسلاميّة إصلاحيّة وتمثّلها (المنار)، أو وطنيّة محافظة وتمثّلها (المؤيد)، أو علميّة تبشيرية وتمثّلها (المقتطف) و(الهلال)». (273)

وليس أدلّ على زخم هذا المناخ - يقول الخاطر - من إطلاق كثير من الناس كلمة عصري على كلّ من يحاول تغيير ما وصفه بـ «التمط التخلفي للحياة» إلى الأفضل، ويقصد به أولئك الذين سعوا إلى استبدال موروث من العادات السيئة بفضائل جديدة، و«بقيت كلمة عصري هذه تطلق في البحرين بمدلولها هذا حتّى أوائل الخمسينيّات». (274)

وفي عام 1910 تجرّأ ناصر الخيري على أن يرسل إلى مجلة (المقتطف) المصريّة يسأل: «ما قولكم في بيع الرقيق؟ أفضيلة هو أم رذيلة؟ فإذا كان الأوّل فلماذا يصادره الغربيّون؟ وإن كان الثّاني فلماذا لا يقول بتحريمه رجال الدّين في الشّرق؟ ويقول الغربيّون إنّ علّة هذا الدّاء الإسلام والمسلمون، فهل هذا صحيح وإن لم يكن كذلك فما سبب تأصّله حتّى صار يصعب اجتثاث جرثومته من الشّرق؟». (275)

4 - رحلات المصلحين العرب إلى الخليج

لم يكتفِ أولئك الرّوّاد الخليجيّون بتسجيل الاشتراكات في الصحف التّنويريّة العربيّة والحرص على قراءة أعدادها، حيث كانت الأيادي تتناقلها، فأظهروا - على رغم الحصار المفروض عليهم - الحرص على التّواصل مع رموز المشروع التّهضويّ

العربي في الحواضر العربيّة في مصر والعراق وبلاد الشّام، تعبيراً عن حرقتهن إلى اللّحاق بأشقائهن العرب الذين تهيّأت لهم أسباب العلم والمعرفة والانفتاح على أوروبا، لذلك كانوا يتلقّفون كلّ بصيص نور يأتي من هؤلاء الأشقاء ليهتدوا به، وفي سبيل ذلك أقاموا جسوراً مع رواد النّهضة العرب من خلال المراسلات المباشرة. ولذلك نجد في كتابات هؤلاء نفس مرتكزات الخطاب الإصلاحيّ في المشرق والمغرب العربيين على حدّ سواء، من حيث: الدّعوة إلى إصلاح المجتمع العربيّ الإسلاميّ، ومقاومة المستعمر وكشف مساوئه، ومحاربة الجهل والفقر والمرض بنشر العلم ومحو الأميّة والتّربية الحقّة، ومحاربة الآفات الاجتماعيّة من دجل وشعوذة وخرافات، والدّعوة إلى توحيد الأمّة الإسلاميّة. (276) ومن خلال تتبّع أعداد الدّوريات والمجالات التي تصدر في مصر وفي بلاد الشّام، يبحثون فيما ينشر بها من دعوات إلى التّقدّم والحرية، ساعين إلى محاكاتها في ظروف المنطقة الصّعبة يومذاك. (277)

ومن أوجه التّفاعل بين أفراد هذه النّخب الخليجيّة، ورواد النّهضة والإصلاح في العالم العربيّ، كان الاحتفاء بمن يأتي منهم إلى بلدان المنطقة، حيث يتحلّقون حول الزّائر، ويقيمون له التّدوات واحتفالات التّكريم للوقوف على دعواته النّهضويّة التّحريريّة، وهذا ما فعلوه - على سبيل المثال - مع المؤرّخ والرحالة اللبناني أمين الرّيحانيّ الذي طاف أقطار الجزيرة العربيّة، حاثّاً شعوبها على النّهضة. حسبنا هنا أن نذكر الاحتفاء الكبير الذي حظي به في البحرين يوم حلّ فيها في عشرينيّات القرن العشرين، حيث كانت بين الدّيار التي زارها عام 1922، فالتقى بحكامها ورجال الفكر والأدب فيها، وعنها كتب ذلك الفصل الشّائق من كتابه «ملوك العرب»، (278) مُسجّلاً فيه انطباعاته وذكرياته وملاحظاته النّافذة عن البحرين، يقول الرّيحانيّ: «بين ما يُدهشك، إذا كنت ممّن يهتمّهم الأدب والشعر، نهضة في البحرين أدبيّة واجتماعيّة مباركة (...). إنّ في هذه الجزيرة من الأدباء والشّعراء عدداً ليس بقليل، وذكاءً ليس بضئيل. إنّ فيها نهضة (...)، تقارن أخواتها روحاً وطموحاً - في الأقلّ - في سورية ومصر. كيف لا وهذا ناديها الأدبيّ، وفيه من المجالات العربيّة أكثرها

وأحسنها، وهذه غرف القراءة وفيها من الكتب الحديثة والقديمة أنفُسها، وهذه المدرسة الابتدائية وفيها يُعلم بعض العلوم التي ما تزال تعدّ في اليمن مثلاً من بواعث الكفر والضلال». (279).

وقد سرّت الرّيحانيّ الحفاوة التي بها استقبله رجالات الفكر والأدب في البلاد يومذاك. وذكر ما حدّثه به أحدهم - وهو الشّيخ إبراهيم الخليفة - عن أنّ جمال الدّين الأفغانيّ عرّج مرةً على البحرين، ولم يكن في تلك الأيام من يعرف له مقامًا ولا من يكثرث به، حتّى إنّه لم يجد في البلد من يضيفه.

يقول الشيخ إبراهيم: «هذا من ثلاثين سنة، ترانا اليوم نرحّب بالعلم ورجاله، وإنّ أدباء البحرين يفتخرون بزيارة الأديب اللبنانيّ». ومن بين الأدباء الذين التقاهم الرّيحانيّ عبد الله الزّائد الذي أطرى على وعيه وحصافة عقله وسعة اطلاعه.

ويلاحظ الرّيحانيّ أنّ هذه التّهضة الأدبيّة قرينة لنهضة سياسيّة، فمن التقاهم من الأدباء والمثقّفين ينشدون الوحدة العربيّة. بل إنّه يقول إنّ في (نادي البحرين) من يرفع التّهضتين إلى مستوى الفلسفة العالي، ومستوى الإنسانيّة الأعلى المُجرّد من أيّ تعصّب. وفي هذا المجال يشير إلى أنّه اندهش حين قال له الشّيخ محمد صالح خنجي، أحد مثقّفي تلك الفترة: «إنّي أحبّ أبا العلاء المعرّي وعمر الخيّام وأشغف بأشعارهما، وقد سرّني بنوع خاصّ ما بلغني من ميلك إليهما وغرامك بأفكارهما». (280).

واحتفاءً مثل هذا حظي به الرّعيم الوطنيّ وداعية التّجديد التّونسيّ عبد العزيز الثّعاليّ، وقد وصف رائد الصحافة في الكويت عبد العزيز الرّشيد كيف استقبل الثّعاليّ في الكويت حين أتاها بالباخرة من البحرين، حيث هُرعت إليه ثلّة من أبناء الكويت المتعلّمين على ظهر زورق ليستقبلوه من الباخرة، فيما اصطفّ النّاس على شاطئ البحر يهنّئونه بسلامة الوصول.

وبعد أن استقرّ في البيت المخصّص له أثناء زيارته، توافد علماء وأدباء وتجار وأعيان الكويت يرحّبون بمقدّمه، ويستزيدون من علمه وأفكاره التي تحضّ على التحرّر من الأوهام والخرافات، وتؤكد أنّ الدين الصحيح لا يخالف المدنية ولا العلوم العصرية ولا يجافيه، داعيًا أهل الكويت إلى الاهتمام بالتعليم والصّحة، بأن يبادروا بإقامة مشفى وطني بما يسرّ الله للمقتدرين منهم من نعمة بدل الاقتناع بإحسان جمعية خيرية أجنبية.

يرى إبراهيم غلوم أنّ رحلة الثعالبي إلى الكويت والبحرين قد صقلت الدّروس وألهمت الأفكار، فهو واحد من أقطاب مدرسة محمّد عبده ورشيد رضا في الإصلاح التي حاولت أن ترى إلى التّخلف والاستعمار والاستبداد من وجهة إسلامية نقيّة تجمع بين الالتزام الإسلامي والاستنارة الحديثة. ولم يكن غريبًا بسبب ذلك أن تطلق أحلامها في التّغيير عبر مشروعات متقدّمة كالدّستور ومجالس الشّورى والإصلاح الإداري ومواجهة التّخلف والجمود ومكافحة الوجود الأجنبيّ بوسائل السّلم والمقاومة كافة».(281)

وإذ أضرمّت زيارة الثعالبي للكويت نار المواجهة مع الإسلام المتعصّب، لوجود عدد من الدّعاة المتزمتين فيها، وعانى منهم مصلحو الكويت وأدباؤها أمثال يوسف بن عيسى القناعي والشيخ عبد العزيز الرّشيد صاحب مجلّة الكويت والشّاعر صقر سالم الشّبيب، فوجد الثعالبي فيها، بوصف إبراهيم غلوم، «بيئة ثقافية منقسمة بين التّزمت الشّديد والإصلاح المحافظ»، في حين رأى في البحرين جيلًا أكثر تنورًا وتوثبًا فكريًا متقدّمًا حتّى بالقياس إلى مرجعيّاته هو. لكنّ لتفاعل الثعالبي مع ثقافة الكويت، برأي غلوم أيضًا، مزية لم تتوفّر في البحرين، تكمن في اتّصاله القويّ برجالات يملكون التّفوذ التجاري والاجتماعي وإمكانات التأثير على الحاكم، ولذلك سلكت أفكار الثعالبي طريقها في التّبلور داخل ثقافة الكويت فكانت استجابتها المباشرة في الدّعوة إلى إصلاح الحكم والإدارة وإنشاء المجلس النّيابي، فيما أتى

إلى البحرين في أعقاب خلع الحاكم الشيخ عيسى بن علي وتشيت عدد من زعماء الحركة الإصلاحية المحافظة التي تعدّ امتداداً لذات الحركة في الكويت.(282)

ونجد في رسالة بعث بها عبدالعزيز الثعالبي إلى عبدالعزيز الرشيد صاحب مجلة «الكويت» ورئيس تحريرها، بعد اطلاعه على أعداد المجلة الأولى، مثلاً على ما كان الثعالبي يدعو مثقفي الخليج، يومها، إليه من احتكام للعقل، وانفتاح على الثقافة والفن الحديثين، حيث جاء في الرسالة المذكورة: «وصلتني الأعداد الأولى من مجلة الكويت، وهي في نظري خير أداة أخرجت للناس في بلاد العرب للتربية والتهديب، ورفع الجمود عن عقلية السذج الذين يتصورون الدين في غير المحجة التي أنزلها الناس الله على صفوة خلقه صلاة الله وسلامه عليه، وفي اعتقادي أنك لو استطعت أن تضم إليها شيئاً من مباحث الثقافة والفن الجميل، وتقلل من الاعتماد على المنقول في مباحث الدين، وتكتفي بإيراد النظريات المدللة، فإنك تستطيع أن تقيم بين العرب وزناً أكبر للعقل والدين معاً، فإن التربية لا تتسع لمعرفة القائلين كما تتسع لاستيعاب الحقائق، وهي يجب أن تعرف من الكتاب والسنة، مع قياس المشاهدات، لا من أقوال فلان وفلان، لأن لكل واحد من هؤلاء ظروفًا محدودة مؤثرة فيه، لا يجوز لنا أن نتقيّد بها في عصرنا الحاضر، ولكنّ الشاهد يرى ما لا يرى الغائب، ومن الحكمة أن أدع النظر في هذه الملحوظة إلى رأيك السديد».(283)

ليس كلّ من كان لهم تأثير في المشهد الثقافي في بلدان المنطقة من دعاة الإصلاح والتجديد الديني زاروا أياً من هذه البلدان، لكنّ كان لدعواتهم ومؤلفاتهم صداها لدى أهل الخليج الباحثين عن المعرفة، وطبيعي أن تنوعت مشارب هؤلاء الدعاة، فبينهم من تميّز بالجرأة في نقد ما يحسبه معوقات بوجه النهضة المنشودة، ومنهم من كان أميل إلى المحافظة والمقاربة الحذرة لموضوع التحديث، ومن الأدباء الذين كان لهم تأثير على أبناء المنطقة يومذاك الأديب العراقي محمود شكري الألوسي 1856 -

1924 الذي عاش بين قرنين: القرن التاسع عشر والخامد والقرن العشرين المضطرم المملوء بالثورات والتغيرات، فكان لا بد لرياح التغيير هذه أن تعصف به، حيث أدرك العصر العثماني الأخير وما فيه من ركود وتقليد، ورأى التغيرات التي صاحبت إعلان الدستور العثماني عام 1908، ودخول الدولة العثمانية الحرب، واحتلال البريطانيين للعراق عام 1914، وما جرّه على البلاد من حوادث انتهت بقيام ثورة العشرين فيه وتأسيس الدولة العراقية الحديثة عام 1921. (284)

صاحبت هذه الحوادث تبدلات فكريّة واجتماعيّة هزّت المجتمع، إذ فتحت الأذهان على مُثل جديدة وآراء غريبة عن المجتمع، حيث أخذ المثقفون يتحدثون عن نظرية النشوء والارتقاء لدارون وسمع الناس الصّيحات المطالبة بالحرية، فكان لهذه الآراء صداها في النفوس وفي التفكير، فأخذ بعض المفكرين في مؤازرتها ونشرها بين الناس في حين نشط البعض الآخر في الوقوف بوجهها أو مراقبتها عن كثب لاتخاذ موقف محدّد منها.

حاول الألوسي أن يقيم حالة من التوازن بين هذين العصرين اللذين عاش حوادثهما ومتغيراتها، إذ تمسك بأمجاد الماضي من جهة، وحدّد موقعه في إطار هذه التغيرات الجديدة من جهة أخرى. وقد انعكس ذلك على علاقاته مع معاصريه من الأدباء والمفكرين، ففي مراسلاته مع الشيخ محمد عبده 1849 - 1905 أظهر انجذاباً فكرياً إليه بخاصّة فيما يتعلّق بموقفه من العالم الإسلامي والتقاءه معه في محاربة البدع المضلّة، ومع ذلك فإنّ إسهامات محمود شكري الألوسي حول السّلطة ونظام الحكم في الإسلام لم تكن واضحة المعالم كتلك التي رسمها محمد عبده، وإنّما كانت أفكاره أقرب إلى آراء محمد رشيد رضا 1865 - 1935 الذي تمسك بالإرث الدينيّ المستند إلى القرآن والسنة، أي ما يسمّى (عقيدة السلف الصالح) في مواجهة التغيير. (285)

ومن الذين تأثروا بأفكار الآلوسي من أبناء المنطقة الشيخ محمد بن عبد العزيز المانع التّجدي المولود في عنيزة في القصيم في نجد، الذي قصد بغداد حيث اتّصل بالعلامة الآلوسي، وبعد ترحال شمل القاهرة التقى فيها عام 1904 الشيخ محمد رشيد رضا، ودمشق التي حضر فيها دروس الشيخ عبد الرزاق البيطار، ثمّ عاد إلى بغداد لملازمة العلامة الآلوسي ليكمل دراسة الأدب واللغة والفقه على يديه، قبل أن ينتقل إلى مدينة الزبير في البصرة التي كانت أحد مراكز الحركة العلميّة في العراق آنذاك، ومنها أتى إلى البحرين استجابةً لدعوة وجهها له الشيخ مقبل عبد الرحمن الذّكير، وعرض عليه أن يعمل قاضيًا وواعظًا فيها، فاستجاب لطلبه، حيث مكث فيها أربع سنوات، أنشأ - خلالها - مدرسة دينيّة في المنامة ملحقة بالمنتدى الإسلاميّ عام 1910 - الذي أتينا على ذكره - درّس فيها العلوم الإسلاميّة، فتخرّج على يديه عدد من المثقّفين بينهم أحمد بن قاسم المهزّع. (286)

5 - بدايات الصحافة في بلدان الخليج

صحافة الحجاز

يرى الباحث حسين محمد بافقيه أن دخول الصحافة إلى مكّة المكرّمة اقترن بالعام الذي نودي فيه على الدّستور العثمانيّ عام 1908، ضمن خطة تحديث هياكل الدولة العثمانيّة، حيث هيا ذلك لإدخال الثّقافة الحديثة إلى مكّة، وبثّ وعيًا سياسيًا جديدًا في أوساط النّخب المثقّفة، فكانت أولى الصّحف الحجازيّة هي (حجاز) بنسختها التّركيّة والعربيّة، وهي وإن لم تعمل على إصلاح لغة الكتابة؛ فإنها كانت علامة على تحولات عميقة، ادخلت مكّة والحجاز عامّةً إلى حقبةٍ جديدة (287)

وعن محمد حسين نصيف ينقل بافقيه قوله: «قبل سنة 1302 (1907) كانت الصّحف التي تصل إلى الحجاز محصورة العدد وقليلة جدًّا، وكان النّاس لا يهتمّون بها، وكانت تصل إلينا من الآستانة جريدة (الجوائب) المشهورة، وهي التي أنشأها العلامة اللّغوي أحمد فارس الشّدياق وكانت تصل إلينا صحف أخرى من بعض بلاد

العرب، وبالأخصّ ما كان يصدر في بيروت كجريدة (بيروت) لصاحبها عبدالقادر الدّنا، وك(ثمرات الفنون) لصاحبها عبدالقادر القّباني وغيرهما، وكنا نتلقّى في ظروف «غلافات» مختومة صحفًا عربيّة تصدر من باريس كجريدة (تركيا الفتاة)».

نجم عن الثّورة العربيّة الكبرى تحوّل الحجاز من ولاية تتبع السّلطنة العثمانيّة إلى دولة مستقلّة، تبنت الكثير من الأفكار الإصلاحيّة، ومن ذلك تعريب لغة الإدارة المحليّة، وإنشاء عدد من المدارس العربيّة الحديثة ووكالة المعارف وصحيفة الثّورة الرّسميّة القبلة (1916)، التي عملت على إشاعة الوعي السّياسيّ والثّقافيّ في مكّة ومدن الحجاز الأخرى. «وألفى المتأدّبون أنفسهم يطالعون أساليب جديدة في لغة الكتابة لم يعهدوا مثيلًا لها فيما كان يظهرون عليه من كتب علماء مكّة ومن إليهم، (...) وحقّقت (القبلة) من النّجاح في الميدان الصّحفيّ ما لم تحقّقه أي صحيفة من الصّحف التي صدرت قبل توحيد البلاد» (288).

وينقل بافقيه عن عبدالله عبد الجبار قوله في كتابه «التّيّارات الأدبيّة الحديثة في قلب الجزيرة العربيّة» إنّ الثّورة العربيّة الكبرى كان لها أكبر الأثر في نشوء جيل جديد، من قرّاء (القبلة) «أقلع عمّا يخوض فيه الأشياخ من ضروب الثّقافة المسجديّة وما يدور في فلكها من علوم، واجتذبتهم التّيّارات السّياسيّة والأدبيّة التي اضطربت بها مواقع مختلفة من الوطن العربيّ - آنذاك - ولاسيّما الفكر القوميّ، واستبدل ذلك الجيل بما درج عليه المكيّون من فقه ومناسك ولغة ونحو، كتب عبدالرحمن الكواكبي وأنطون الجميل وأديب إسحاق وسليم سرّكيس وشبلي شميل ومصطفى لطفي المنفلوطي وإسماعيل مظهر وأدباء المهجر الأميركيّ، وكانت هذه الأسماء وسواها هي التي كوّنت الرّعيل الذي نضج وعيه الأدبيّ والفكريّ في السّنوات الأولى من استئثار عبدالعزيز بن سعود بالحجاز» (289).

أتاحت صحيفة (أمّ القرى) التي أنشأها الأمير عبدالعزيز بن سعود عند دخوله مكّة عام 1924 للمثقفين المكيّين ممن أنسوا للأفكار الحديثة التي دبّت في بلدهم نشر

حصاد أفكارهم في صفحاتها، وشهدت السنوات الأولى للعهد السعودي في الحجاز نموًا في إنشاء الصحف والمجلات في مكة، فأنشأ الشيخ الأزهرى محمد حامد الفقفي مجلة (الإصلاح) (1928) وهي مجلة دينية سلفية وأنشأ كوكبة من المثقفين الإصلاحيين صحيفة (صوت الحجاز) (1932)، وأنشأ مصطفى أندر قيري مجلة (النداء الإسلامى) (1937) باللغتين العربية والملايوية، لكن يبقى أن (أم القرى) و(صوت الحجاز) كانتا لسان حال الثقافة الحديثة «بما تنشرأته من فصول أدبية وفكرية وكانتا الميدان الفسيح للشعر والنقد الأدبي، والرحم الذي تكوّنت منه الأمشاج الأولى لفن القصّة القصيرة».(290)

صحيفة الكويت

تعدّ (الكويت) أول مجلة كويتية لا في الكويت فحسب، وإنما في منطقة الخليج عامّة، مع استثناء ما كان يصدر من صحف في الحجاز قبل توحيدها في إطار المملكة العربية السعودية، حيث صدر العدد الأول منها في رمضان من العام الهجري 1346 الموافق لشهري فبراير/شباط ومارس/آذار من العام الميلادي 1928، وكانت (الكويت) مجلة كويتية - بحرينية، حيث انتقل ناشرها ومحررها الشيخ عبد العزيز الرشيد من الكويت إلى البحرين في الفترة بين 28 نوفمبر من العام 1928 إلى مارس من العام 1930 وأقام فيها معظم أيام العمر القصير لتلك المجلة الرائدة الذي لم يتجاوز العامين، حيث توقفت في شهر شوال 1348 الموافق لشهر مارس/آذار العام 1930 بعد صدور الجزء العاشر من المجلد الثاني. فمن الكويت أولاً ثم من البحرين لاحقاً كان الرشيد يتولّى تجهيز مادة المجلة للنشر ثم يرسلها إلى الطباعة في مصر، بسبب عدم وجود مطابع في الكويت والبحرين.(291)

وينقل أحمد الديين عن الباحث الدكتور يعقوب يوسف الحجي «أن الشيخ عبد العزيز قد ضاق بالمقاومة التي لقيها في الكويت ضده وضد مجلته، ففكر في رحلة تنسيه الهموم لفترة من الزمن حتى يتفرغ لإصدار المجلد الثاني من مجلته. فذهب

إلى البحرين على أمل أن يتركها إلى الهند ثم إلى إندونيسيا. لكنّه وجد في البحرين أناسًا أحبّوه وفرحوا بقدومه، فارتاحت نفسه لهم. ولمّا وجد أنّ باستطاعته البقاء في البحرين وإصدار مجلّته فيها، أرسل رسالة إلى الشّيخ أحمد الجابر ليعرف شعوره تجاه استقراره في البحرين. ولمّا لم يبِدِ الشّيخ أحمد أيّة معارضة، ولم يحمل في نفسه عليه، قرّر البقاء في البحرين، واشترى منزلًا للسكن فيه».

في البحرين احتفت الأوساط الأدبيّة بمقدم الشّيخ الرّشيد حيث أقام النّادي الأدبيّ الرّياضيّ حفلًا تكريميًّا له نشر بعض وقائعه في الجزء الثّاني من المجلد الثّاني الصّادر في صفر 1348، وفيه قرأ أيضًا نصّ خطبة رئيس النّادي سابقًا الأستاذ إبراهيم العريض.

صحيفة البحرين

تعدّ صحيفة (البحرين) الأسبوعيّة التي أصدرها عبد الله الزّائد في مارس 1939 ثاني صحيفة تصدر في منطقة الخليج بعد صحيفة الكويت، واستمرّت في الصّدر ستّة أعوام تقريبًا واحتجبت في عام 1944، ولأنّها صدرت قبل ستّة شهور من اندلاع الحرب العالميّة الثّانية في الوقت الذي كانت فيه أصداء الحرب تتصاعد، فقد نشأ انطباع بأنّها صدرت لمساندة المجهود الحربيّ للحلفاء، وهو انطباع لا يخلو من الوجاهة، ولكنّه لا يغطّي الأسباب الحقيقيّة لصدور الصّحيفة على يد عبد الله الزّائد بالذّات الذي وصفه محمد الرّمحيّ بأنّه «رائد المقال الصحفيّ» في المنطقة، ففضلاً عن الخبرة الصحفيّة التي اكتسبها من عمله مع عبد العزيز الرّشيد في إصدار مجلّة (الكويت) ما خلق لديه الطّموح في إصدار صحيفة مماثلة، فإنّ شخصيّة الزّائد وطموحه والأفكار التي يحملها وينشرها ومواقفه الوطنيّة تشير إلى أنّ غايته من إصدار الصّحيفة لا يمكن حصرها في دعم الحلفاء في حربهم ضدّ دول المحور.

وعلى رغم الرقابة المفروضة على الصحافة فإن ذلك لم يمنع الزائد من خوض موضوعات شائكة في كتاباته في الجريدة كالقضية الفلسطينية، والوحدة العربية، ووحدة دول الخليج، وقضايا الإصلاح المحلي، وعلاقات البحرين بإيران. وحملت (البحرين) آراء مختلفة بأقلام كتاب من الخليج وتابعت قضايا إمارات الخليج، ونشرت نصوصاً لشعراء من البحرين وبلدان الخليج الأخرى. (293)

الإمارات: صحف حائط معارضة للإنجليز

بالقياس إلى الكويت والبحرين تأخر صدور صحف مطبوعة في الإمارات، وقد عوّض أفراد النخبة المتعلّمة ذلك بإصدار صحف حائط، بسبب غياب المطابع وشحّ الإمكانيات في حينها، ومن تلك الصحف صحيفة (عُمان) (294) التي أصدرها إبراهيم المدفع في الشارقة عام 1927، وشارك في تحريرها كلّ من المؤرخ عبد الله بن صالح المطوّع، وأحمد بن حديد، ومبارك النّاحي، وحמיד بن عبد الله الكندي، وحمد بن عبد الرحمن المدفع، وكان يُنسخ منها نحو خمس نسخ تُتداول بين الأصدقاء في الحي الذي يقيم فيه في حين تُعلّق نسخة منها في مجلسه، (295) وأعقب المدفع ذلك بإصدار صحيفة أخرى مماثلة عام 1931 أسماها (العمود)، إلّا أنّها فكاھية سياسية ساخرة، تركّز على نقد أفعال الإنجليز في المنطقة. (296)

وفي مدينة العين في إمارة أبو ظبي أصدر مصبّح بن عبيد الظّاهري صحيفة (النّخي) في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين من دكان صغير كان يمتلكه في المدينة كان يقدّم فيه المشروبات و«النّخي» (وهو الحمص المسلوق أو المشوي)، وكان مصبّح الظّاهري يكتب أخبارها بنفسه وعلى أكياس الورق، ويتطوّع لقراءة تلك الصحيفة لمن لا يجيد القراءة والكتابة، وفي صباح اليوم التّالي يُعلّق هذه الصفحات أمام دكانه، ومن يشتري (النّخي) يقرأ الأخبار. (297)

أمّا في دبي فقد صدرت صحيفة (صوت العسافير)، حيث شهد عام 1933 محاولة لبعض الشّباب من دبي والشارقة بكتابة نشرة يومية كان يكتبها بعض أولئك الشّباب

بالبيد وبمعاونة من شباب البحرين وأسموها بـ(صوت العصافير)، كانت تنتقد الأوضاع المحليّة بأسلوب لاذع، وتصدر كمنشور سريّ أيام وجود الضابط السياسيّ البريطانيّ، تهاجم التّدخل الأجنبيّ الذي كان يعمل على تثبيت أقدامه في الشّارقة عام 1938، حيث القاعدة الجويّة البريطانيّة، وكان هؤلاء الشّباب متأثرين بوثبة العراق بعد استقلاله، وعلّقت تلك النّشرات في أنحاء مختلفة من الإمارة ممّا كان لها دور في توعية الرّأي العام وإيقاظ الجماهير لواقعها المرير بفعل الاستعمار.(298)

وشارك في كتابة تلك النّشرة حنظل صالح، وعلي محمد الشّرفا، وعبد الله الصّانع من الكويت، وعبد الرّحمن المعاودة من البحرين، وإبراهيم المدفع وحسن المدفع من الشّارقة، صاحب صحيفة (عُمان) التي توقّفت عن الصّدر،(299) فشارك بإصدار صحيفة (صوت العصافير) وكانت تعتمد على الصّحف التي تصل إلى البلاد من البلدان العربيّة مثل الأهرام، وفلسطين، والشورى، والعروة الوثقى، وأمّ القرى، والرّسالة، ومجلّة المختار.(300)

يمكن اعتبار نشرة (أخبار دبي) التي أصدرتها دائرة إعلام دبيّ في يناير/كانون أول 1965 أوّل مطبوعة في الإمارات، وأصدرت إمارة رأس الخيمة نشرة مماثلة في عام 1968، واستمرّت النّشرتان في الصّدر حتّى بداية الثّمانينيّات، وفي أكتوبر/تشرين أوّل صدرت في أبو ظبي صحيفة (الاتحاد) كأوّل صحيفة إماراتيّة مطبوعة ابتدأت في الصّدر أسبوعيّاً، قبل أن تتحوّل إلى يوميّة، وقد اختير لها اسم (الاتحاد) لتزامن صدورهما مع الجهود التي كان حكّام الإمارات بقيادة الشّيخ زايد بن سلطان آل نهيان لتأسيس الدّولة الاتّحاديّة، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة.

أصدر الأخوان تريم وعبد الله عمران في عام 1970 مجلّة (الشّروق) الأسبوعيّة في الشّارقة، ثمّ توقّفت ليتوجّه مؤسّساها إلى إصدار أوّل صحيفة إماراتيّة يوميّة هي (الخليج) في أكتوبر/تشرين أوّل 1970، كانت - في بداية تأسيسها - تُحرّر في الشّارقة وتطبع في الكويت، لتشن أعدادها جوّاً إلى الشّارقة، بسبب عدم وجود

إمكانات الطباعة، وبسبب بعض الصعوبات توقفت (الخليج) عن الصدور لعدة سنوات، لتعاود الصدور ثانية في أبريل/نيسان عام 1980، حيث أصبحت تُطبع في الشارقة هذه المرة، وفي مارس/آذار 1980 أصدرت حكومة دبي مرسومًا بتأسيس جريدة البيان، لتحل محل نشرة (أخبار دبي). (301)

الصحافة في عُمان

يوجد وضع خاص لعُمان، حيث صدرت أول صحيفة عُمانية في زنجبار التي كانت تابعة إلى عُمان، هي صحيفة (النجاح) التي أسسها الشاعر العُماني الكبير أبو مسلم البهلاني سنة 1911، والموجهة إلى العُمانيين والعرب المقيمين هناك، لكنها لم تكن توزع في عُمان نفسها، على ما يبدو، وبدأت الصحيفة الناطقة باسم حزب (الإصلاح) بأربع صفحات فقط، متخذة من عبارة (النجاح لحزب الإصلاح) شعارًا لها، إضافة إلى شعارين آخرين هما: «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت»، و«كل من ثابر على العمل أدرك النجاح»، تعبيرًا عن مبادئ أعضائها وأفكارهم من العرب وغيرهم، وتناوب كل من ناصر بن سليمان اللمكي ومحمد بن علي بن عامر الطائي على رئاسة تحريرها في فترات لاحقة، إلا أن صدورها لم يستمر سوى ثلاث سنوات، حيث إنها توقفت عن الصدور في يوليو من عام 1914 بعد نفي اللمكي إلى الهند، حين ارتاب المقيم البريطاني في زنجبار من عدم ولائها لبريطانيا ما أدى إلى إغلاقها. (302)

وصدرت في زنجبار أيضًا صحف عُمانية أخرى، بعضها بالعربية وبعضها جمَعَ إلى العربية اللغتين السواحلية والإنجليزية، ومن هذه الصحف: (الفلق) التي صدرت في أبريل/نيسان 1929 بقرار من (الجمعية العربية) التي يرأسها السيد سالم بن كندة، وعهد بمسؤوليتها إلى الشيخ هاشل بن راشد المسكري، لتكون صوتًا عربيًا إسلاميًا يصدر في مدينتي زنجبار وممباسة، ويوزع على بقية المدن الإفريقية، ثم إنها وصلت إلى عُمان البلد الأم، وإلى دول أخرى منها الجزائر ومصر والشام وتونس، وقد شرح صاحب الجريدة سبب اختياره لاسم الصحيفة بالقول: «الفلق أو الشُعيعات

الذهبيّة التي تُؤدّن بالقسم الهام من اليوم، الثّهار الذي جعله الله لنا للعمل والجهاد في سبيل الحياة، والبقاء أعرّاء. الفلق أو المؤدّن للفلاح والكفاح، الفلق أو القاسم بين الجزئين من اليوم: الليل والنهار.. الفلق أو بين العهدين من تاريخها: عهد الجهل والظلام وعهد المعرفة والثّور».

والصحيفة التي صدرت في البداية في أربع صفحات من حجم (تابلويد) زيدت لاحقًا إلى ست، وبعد أن كانت مقتصرة على الصّدر باللغة العربيّة، تنبّه القائمون عليها إلى ضرورة صدورها باللغة الإنجليزيّة أيضًا، لئلا يكون عامل اللغة حاجزًا دون وصولها إلى غير العرب من بعض الأفارقة والإنجليز والهنود المقيمين هناك، لذلك قسمت الجريدة صفحات أعدادها إلى قسمين أربع صفحات باللغة العربيّة، وأربع أخرى بالإنجليزيّة، وترجّح الروايات أنّ الصحيفة توقّفت عن الصّدر في عام 1963.

(303)

هناك جريدة عُمانية ثلثة صدرت في زنجبار، ولكن باللغة السّواحليّة هذه المرّة، هي صحيفة (المرشد) الأسبوعيّة، وبالسّواحليّة (مونجوزي) Mwongozi، استمرّت في الصّدر في الفترة بين 1942 – 1964، وأصدرها أحمد بن سيف الخروصي بالتّعاون مع علي بن محسن البرواني، وكان الهدف من اختيارها السّواحليّة لغّة لها هو مخاطبة العرب الذين يتقنون هذه اللغة، وحوّت أعداد المجلّة ترجمةً باللغة الإنجليزيّة لأهمّ الموادّ المنشورة فيها، وفي أكتوبر 1959 أضافت الصحيفة قسمًا جديدًا فيها باللغة العربيّة، وكان لتعدّد اللغات التي استخدمتها (المرشد) أكبر الأثر في انتشارها، لأنّها خاطبت النّاطقين بكلّ هذه اللغات، ولم تقتصر على النّاطقين بلغة واحدة. وعلى خلاف الصّحيفتين السّابقتين فإنّه كان لـ (المرشد) مطبعتها الخاصّة بها.

وتبنّت (المرشد) مواقف الحزب الوطنيّ الزّنجباريّ وأفكاره المتمثّلة في مهاجمة الحماية البريطانيّة لجزيرة زنجبار، لكون كتّابها من أعضاء الحزب بعد تشكيّله في

عام 1955، لذا حفلت بالمقالات الناقدة للسياسة البريطانية والمطالبة بالاستقلال.
(304)

أما في عُمان نفسها فقد تأخر صدور الصحف إلى عام 1971، حين صدرت في يناير/كانون أول من ذلك العام صحيفة (الوطن)، على يد نصر بن محمد الطائي بعد مجيء السلطان قابوس إلى الحكم بنحو ستة أشهر، وتلتها في العام 1973 جريدة (عُمان)، ليتوالى بعدها صدور جرائد أخرى.

بتقديرنا أنّ الروافع التي عرضنا لها بإيجاز هي التي دفعت بالتّحولات المجتمعية - الثقافية في مجتمعات الخليج العربية نحو التّحديث، دون أن ينفي ذلك وجود روافع أخرى، كتأسيس المطابع، وأولى التجارب المسرحية، وفتح دور للسينما في بعض بلدان المنطقة مبكرًا، كما حدث في البحرين مثلاً، وهي ترينا أنّ القوى المصنّفة بأنّها تقليدية ليست بمنجاة من عواصف التّحديث، فهي وإن حافظت على الجوهر التقليدي الموروث، فإنّها تخضع - هي الأخرى - لديناميات التّحوّل، بما في ذلك بناها الداخليّة، حتّى لو وصل الأمر إلى حد كسر الإطار التقليدي الذي يحكم آليات وسلوك هذه القوى، فإنّها تتطوّر في حدود ما تسمح به طبيعتها المحافظة، إما طوعاً أو اضطراراً إلى مواجهة تحديات التّحوّل الاجتماعي - الثقافي في المجتمع غير المنفصلة عن التّحوّلات السياسية - بطبيعة الحال - التي تضغط على بناها، فتجد نفسها محمولة على إدخال تعديلات على أشكال أدائها وعلى خطابها كي يتلاءم مع المستجدات ويتكيف معها، وبما يجدد قدرة هذه البنى على البقاء.

في سعيها إلى فكّ العزلة التي ضربها المستعمر على بلدانها، سعت النّخبة الخليجية التي توفّرت على قدرٍ من التّعليم والمعرفة إلى فتح التّوافذ على الحواضر العربية المزدهرة ثقافياً كمصر وبلاد الشّام والعراق، وكذلك الحجاز بوصفه حاضرة دينية من خلال موسم الحجّ، أو عبر هجرة بعض الطّلبة لتلقّي العلوم الدّينية في مدارس، ومن

هؤلاء - في البحرين - كان الشيخ قاسم بن مهزّع والشيخ الشاعر عبد المحسن بن محمد بن يعقوب الصحاف صاحب لامية البحرين والشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، وجميعهم من أدباء البحرين الذين تلقوا دروسًا على يد علماء الحجاز وعلماء آخرين من بلاد أخرى، ودرس في الأزهر الشريف الشيخ أحمد بن مهزّع عام 1887، والشيخ محمد صالح يوسف عام 1902، والشيخ كمال قاسم المهزّع عام 1925، فيما لم تُقطع الصلة مع العراق أبدًا. (305)

ما وصلنا من أشعار ومقالات ومراسلات أفراد النخبة الخليجية المتعلمة في الفترة المشار إليها - أي أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين - يُظهر، على ندرته، (306) جرأة هؤلاء الرواد في إثارة أسئلة كبرى في تلك الظروف الصعبة، وكان هؤلاء الرجال من أدخل إلى المنطقة المطبعة والتعليم الحديث والصحافة والمسرح وفنون المقالة والقصة، وفي سبيل ذلك واجهوا عسف المستعمر واضطهاد المؤسسات المحافظة والجهلاء من أبناء قومهم.

ففي الكويت - على سبيل المثال - اضطر الشاعر فهد العسكر بعد أن اشتدت عليه التهجمات إلى العزلة، وعاش في غرفة مظلمة منطويًا على نفسه حتى مات وهو لم يزل في الثلاثينيات من عمره، ومثله فعل صقر الشيب الذي اضطره سفهاء القوم إلى أن يلزم بيته حتى وفاته. وفي الإمارات ضايق الإنجليز الأديب مبارك بين سيف النّاخي وطالبوا بإبعاده، وشرد عبد الله الزّائد سنواتٍ عدّة. وقد يصحّ هذا أيضًا على أحوال مجايلهم أو من أتوا بعدهم في المجتمعات الخليجية الأخرى كالمملكة العربية السعودية وسلطنة عُمان وقطر.

وإذا كانت العزلة التي عانت منها المنطقة قد أجّلت التحوّلات المستحقة اجتماعيًا وثقافيًا، فإنّ هذه العزلة نفسها لم يكن بوسعها أن تبقى إلى ما لا نهاية، فاختمار التحوّلات الداخلية صار يدفع في اتجاه كسرها، وفُتِح كوّى على الخارج المتاح بلوغه قبل غيره، لاعتبارات موضوعية فرضها منطق القرابة الجغرافية من جهة،

وآليات الهيمنة البريطانية على بلدان المنطقة إداريًا وسياسيًا، كي تتدفق من هذه الكوى رياحُ سرَّعت في تحريك السَّكون، ومهدت للتغيير سبلاً جيِّدة، وفي هذا لعبت الهند - وعاصمتها التجاريَّة بومبي خاصَّةً - دورًا مفصليًّا، وهذا ما سنتناوله في الفصل التَّالي.

(137) طارق نافع الحمداني: تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر، (ط1، دار ومكتبة عدنان، بغداد، 2015)، ص 10، 11.

(138) المرجع السابق، ص 11.

(139) المرجع السابق، ص 13.

(140) المرجع السابق، ص 13.

(141) المرجع السابق، ص 23.

(142) دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، مجموعة مؤلفين، (دارالوراق للنشر، بغداد، 2008)، ص 7 - 8.

(143) عبد العزيز حسين: المجتمع العربي بالكويت (دار قرطاس للنشر والتوزيع، الكويت، 1994)، ص 14.

(144) حول ذلك يمكن العودة إلى كتاب: ي. ريزفان: سفن روسية في الخليج العربي 1899 - 1903 (دار التقدّم، موسكو، 1990).

(145) دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، مرجع سابق، ص 7 - 8.

(146) المرجع السابق، ص 8.

(147) عبد العزيز الجاسم: مجهول البحر ومعلومه (دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2002)، ص 18.

(148) طارق نافع الحمداني، مرجع سابق، ص 58.

(149) المرجع السابق، ص 13.

(150) فاسيلييف: تاريخ العربيّة السّعوديّة (دار الفارابي، بيروت، 2011)، ص 68. وعبد العزيز حسين: المجتمع العربيّ بالكويت، (ط2، دار قرطاس، الكويت، 1994)، ص 14.

(151) أو «خارج»، وبالفارسية «خارگ». تقع في الركن الشمالي الشرقي للخليج العربي، وهي اليوم إيرانية. أما الذي استطاع طرد الهولنديين منها فهو مهنا بن نصر الزعابي عام 1764، والي إمارة بندر الرق. {المحرر}

(152) عبدالعزيز حسين، مرجع سابق ص 14.

(153) بالإنجليزية Strait of Hormuz. يقع في الخليج العربي فاصلاً بين مياه الخليج نفسه ومياه خليج عُمان وبحر العرب والمحيط الهندي. يُعدّ من أهم الممرات المائية اليوم، فهو المنفذ البحري الوحيد للعراق والكويت والبحرين وقطر. ولعل البرتغال كانوا أول من احتلّوه في العصور الحديثة. {المحرر}

(154) لوي أولداي: البريطانيون في الخليج: نظرة عامة (الموقع الإلكتروني لمكتبة قطر الوطنية).

(155) أمين الريحاني: ملوك العرب (ط1، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1929)، نقلاً عن: سعد سالم: كيف رأى أمين الريحاني البحرين (مجلة «الفجر»، الصادرة عن جبهة التحرير الوطني البحرانية، العدد 71، أكتوبر/تشرين أول 1987).

(156) المرجع السابق.

(157) عبد العزيز الجاسم، مرجع سابق، ص 19.

(158) في استطلاع أجرته مجلة العربي الكويتية ونشرته في عدد نوفمبر 1960 نقراً أنّ التعليم النظامي لم يدخل - حتى ذلك التاريخ - بعض الإمارات التي منها تشكّلت لاحقاً

دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، ونقلت المجلّة عن بعض شيوخ وأهالي بعض هذه الإمارات مناشدة لأشقائهم العرب أن يقوموا بمسؤوليتهم في تقديم العون ليعمّ التّعليم في الإمارات كافة، عبر المساعدة في بناء المدارس وإرسال البعثات التّعليميّة وتوفير الكتب، إلخ. المرجع: دولة الإمارات العربيّة المتّحدة في مجلة العربي 1960 – 2016، من إعداد وتقديم علي محمد راشد (مركز زايد للدراسات والبحوث، أبو ظبي، الإمارات، 2018)، ص84.

(159) محمد الرميحي: رحالة الغرب هل رأوا أهل الخليج على حقيقته، في كتاب: الخليج العربي وآفاق القرن الحادي والعشرين، كتاب العربي، الكويت، مجموعة مؤلفين، أكتوبر، 1997.

(160) ناديا محمد علي فواز: الدّور الحضاري لطبقة كبار تجار الإمارات في النصف الأول من القرن العشرين (ط1، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2011)، ص115.

(161) على سبيل المثال نجد أن شركة (إيسترن أند جنرال سنديكيت) البريطانيّة بعثت النيوزيلندي فرانك هولمز إلى البحرين لمعرفة إمكانيّة وجود النّفط في أراضيها، وفي 2 ديسمبر 1925 منح نائب حاكم البحرين – آنذاك – الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة هولمز امتيازاً مدته عامان، وبيّنت تجاربه إمكانيّة وجود النفط، وبعدها عرض ما توصل إليه على عدد من الشركات الأمريكيّة، حيث باعه لشركة (إيسترن جولف أويل كومباني)، التي بدورها تنازلت عنه لشركة أخرى هي (ستاندرد أويل كومباني أوف كاليفورنيا «سوكال») في أواخر عام 1928 التي أسست شركة فرعية لها عُرفت باسم (شركة نفط البحرين «بابكو») في 1929، وسجلتها في كندا لتكون لها الصفة البريطانيّة. حسين إسماعيل: أخبار البحرين في القرن العشرين (توزيع مكتبة طاهرة، البحرين، 2002)، ص39.

(162) يشار هنا إلى انتشار المدارس الدينيّة في بعض بلدان ومناحي المنطقة، خاصة في البحرين والأحساء والقطيف، حيث عرفت منذ وقت مبكر هذا النوع من المدارس التي اهتمت بتدريس القرآن وعلوم الدين والفقه، سواء كان السنّي منه أو الجعفري، وكانت

البحرين محل هجرة يقصدها طلاب العلم والتفقه في الدين، كما كانت محل تقدير المدارس الدينية في مناطق مثل الحلة بالعراق، حيث كانت تلك المدارس توفد إلى البحرين الوفود للسؤال عن معضلات فقهية ودينية، أو تدعو أحد أعلام البحرين المشهورين إلى زيارة تلك المدارس لإفادة طلابها وعلمائها بإلقاء الدروس فيها. انظر: عيسى الوداعي: الحركة العلمية في البحرين (مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت، 2015)، ص 17. نقلاً عن: البلادي، علي بن حسين: أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين (بيروت 1994)، ص 47.

وبسبب ما كان للبحرين من شهرة في هذا المجال وكثرة عدد الفقهاء فيها لجأ الصفويون في بدايات تأسيس دولتهم إليهم واستعانوا بهم في تعليم الفقه الجعفري في إيران شأنهم في ذلك شأن من استقدموا من العراق وجبل عامل في لبنان (حول ذلك: انظر عيسى الوداعي، مرجع سابق، ص 19، نقلاً عن كوثراني، وجيه: الفقيه والسلطان (ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2001)، ص 108.

[\(163\)](#) يمكن أن نشير هنا إلى ما يعدّه طارق نافع الحمداني خصوصية عمانية في مجال حفظ التراث المكتوب، فعلى العكس من كثير من البلدان العربية التي فقدت الكثير من تراثها العلمي لسبب أو لآخر، احتفظت عمان بتراثها القومي، وذلك لأنها لم تُعرض، كما عُرضت المناطق العربية الأخرى، لعوامل الغزو المغولي والتيموري والعثماني والفارسي (باستثناء فترة الغزو الفارسي لعمان ما بين 1737 – 1744. ومع أن عُمان عُرِضت للسيطرة البرتغالية منذ مطلع القرن السادس عشر، فإن الأمر كان مقتصرًا على الأجزاء الساحلية منها، ولم يشمل الأقسام الداخلية، حيث ظلت بعيدة عن التأثير الأجنبي، وهذا هو شأن كتب التراث العماني أيضًا التي بقيت بعيدة من أن تطولها أية يد أجنبية.

وتعود بعض كتب التاريخ العماني في العصر الحديث وعددها ليس قليلًا إلى بداية القرن السابع عشر، وازداد عدد تلك الكتب في القرون التالية، بحيث أصبحت تشكل ثروة

تاريخية هائلة، وإن كان الكثير من المؤلفات العمانية قد أُتْلِفَ أو أُحْرِقَ بسبب الحروب الأهلية القبلية التي وقعت في عُمان.

ولعل أحد مصادر الخصوصية العمانية عائد إلى سيادة مدرسة فكرية واحدة تقوم على تدوين الحوادث التاريخية حسب مفهوم المذهب الإباضي السائد في عُمان منذ فجر الإسلام حتى الآن، والذي يحظى عالم الدين فيه بسلطة كبيرة لم يعطه إياها أيُّ مذهب دينيٍّ آخر، وهو ما مكّن علماء الدين هناك من أن يرسموا الإطار العام الذي ظهرت بها كتب التراث العماني عامة وكتب التاريخ بخاصة.

ولا يقلل من أهمية هذه الكتب كون الإطار فيها اقتصر على تسجيل وقائع وحوادث مجتمع الإباضية في عمان، أو حسبما أوردته تلك الكتب (تاريخ وجود الجماعة الإسلامية) نفسها في جنوب شرقي الجزيرة العربية، وهذا ما يجعل النشاط القبلي في عُمان مثلاً يُكتب بكثير من التفصيل، لأنّ هذا التاريخ مرتبط بشكل مباشر بتلك الجماعات. المرجع: طارق نافع الحمداني: الخليج والجزيرة العربية بين القرن السادس عشر والقرن العشرين، (بيت الوراق للنشر، بغداد، 2011)، ص 92 - 94.

(164) علينا التفريق بين الشعريين: الشعبي والنبطي، على ما يذهب محققاً الكاتب العماني عبد الله حبيب الذي لاحظ أنّ مفردة (شعب) ليست راسخة في تاريخ الثقافة العربية، بل كانت كلمة (قوم) هي السائدة أكثر. لذا فإنّ وصف الشعر النبطي vernacular poetry الدارج في منطقة الخليج والجزيرة العربية بالشعر الشعبي ينطوي على بعض الالتباسات، فالعرب قالوا دومًا الشعر الفصيح، ولكنهم كتبوا أيضاً (الشعر النبطي) الذي لم يصلنا منه الكثير، وسُمّي كذلك لأنّه «مُستنبت» من «الفصحى» (جمع فصحي)، حيث إنّ العرب قبل نزول القرآن الكريم كانوا يتكلمون بعدة (لغات) عربية، سادتها عربية قريش بعد الوحي.

ملاحظة حبيب هذه بحاجة إلى استكمال، فالأمر لا ينحصر في التفريق بين الشعبي والنبطي فحسب، وإنما يتعيّن التفريق أيضاً بين الشعر النبطي والشعر العامي، فالأول ليس سوى نوع من الثاني، أي إنّ الشعر العامي أوسع وأشمل.

ونشير هنا إلى الحال البحرينية، فبحكم الطبيعة الأركيولوجية للبلاد كونها جزيرة صغيرة لا صحراء فيها، واشتغل أهلها قبل اكتشاف النفط في الغوص بحثًا عن اللؤلؤ وفي صيد الأسماك من جهة، والزراعة من جهة أخرى، وما رافق ذلك من نشاط تجاري – كل هذا جعل ظاهرة الشعر النبطي المعروفة في نجد وباقي الجزيرة العربية غير شائعة فيها، وإنما ساد نوع من الشعر العامي المختلف في تركيبته ومفرداته عن القصيدة النبطية، نجد له تجليات في الكويت أيضًا وربما في المنطقة الشرقية من السعودية (انظر مقالنا: «نبطي أو شعبي»، جريدة «الخليج» الإماراتية 16/11/2018).

(165) من حديث لنا مع الشاعر .

(166) يرى د. باقر النجار أنّ لطبيعة التشكيل الإثني للمنطقة أثره في التحوّلات والتشكيلات الثقافية والاجتماعية القائمة في بلدان المنطقة، حيث «تتشابك خطوط التماس وتتداخل ثقافات المجتمع الصحراوي في وسط الجزيرة العربية وشمالها، مع ثقافات المجتمع الزراعي المستقر في أطرافه وثغوره المختلفة، وتلتقي ثقافات بلاد فارس وتحديدًا ساحله الغربي، وربما ثقافات بلاد الهند، بما تحمله من تنوع وثراء ثقافي وعرقي وديني مع ثقافة المجتمع العربي في الخليج والجزيرة العربية. انظر: باقر سلمان النجار، «سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي» (دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1999)، ص 6.

(167) أحمد زايد: تناقضات الحداثة في مصر (الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005)، ص 133.

(168) محمد جابر الأنصاري: لمحات من تاريخ الخليج العربي (الشركة العربية للوكالات والتوزيع وأسرّة الأدباء والكتاب، البحرين، أبريل 1970).

(169) المرجع السابق ص 72، 73.

وفي سياق مماثل توصّلت ناديا علي فوّاز التي درست دور النّخب المتعلّمة في الإمارات إلى نفس النتيجة، فبعد أن قررت في منهاج بحثها أن تبحث أولاً الدّور الثقافيّ لتجار الإمارات في بلدان الخليج الأخرى، ثمّ تبحث - ثانياً - الدّور الثقافيّ لتجار الخليج في الإمارات لتصل في نتيجة ذلك إلى معرفة التّأثير والتّأثير المتبادلين بين النّخب الخليجيّة في تلك الفترة معتقدة أنّها ستتوصل إلى دراسة كلّ دور على حدة منفصلاً عن الآخر - فإنّ مسار البحث قادها إلى إدراك أنّ مثل هذا الفصل متعذّر، فالمنطقة شهدت في تلك الفترة حالات متشابهة على كلّ الأصعدة الاجتماعيّة والسّياسيّة والثقافيّة وسواها، فهي برمتها خضعت للهيمنة البريطانيّة وكانت اقتصاداتها القائمة على الغوص وصيد الاسماك والزّراعة متشابهة، وبالتالي كانت أوجه الحراك والتّجديد الثقافيّين متشابهة، وكان التّاجر والمعلّم والمصلح الاجتماعيّ والدّاعية والقاضي يتنقّلون من مكان إلى آخر في شبه الجزيرة العربيّة بحريّة كاملة، ولم يكن الواحد منهم يشعر بالغربة، بل كان يحظى بالترّحيب وحسن الضيافة أينما حلّ. انظر: ناديا علي فوّاز: الدّور الحضاريّ لطبقة تجّار الإمارات (دائرة الثقافة والإعلام، الشّارقة، 2011)، ص113.

ويمكن - في هذا السّياق - العودة إلى مؤلّف د. عبد الرزاق حسين: «التّنازع على الشّعراء في الخليج والجزيرة»، الذي تناول فيه عدداً من أدباء المنطقة الذين يصعب نسبتهم إلى بلد بعينه من بلدانها، ومن هؤلاء عبد الجليل الطباطبائي، ابن عثيمين، خالد الفرج، عبد الرحمن المعاودة، غازي القصيبي. عبد الرزاق حسين: التّنازع على الشّعراء في الخليج والجزيرة، (دار البشير، عمّان، 1985).

(170) خالد سعود الزيد: خالد الفرج، (الكويت، 1969)، ص13، 14، 16.

(171) أحمد الدّيبين: البحرين في مجلة الكويت، محاضرة أقيمت في «بيت عبدالله الرّائد» بالبحرين، بتاريخ 21 ديسمبر/كانون أول 2009، غير منشورة.

(172) نقلاً عن: كريم رضي: عبد الرحمن المعاودة: سيرة التّنوير والمسرح والشّع (نشرة «التّقدمي»، العدد 161، البحرين، أبريل 2021).

(173) يعدّ الأسقف الإنجليزي هنري مارتن الذي قام بزيارة إلى مسقط عام 1811 أول المُنصّرين الغربيين الذين جاءوا إلى عمان بهدف مرتبط بالتنصير، وفي عام 1893 افتتح القسيس بيتر زويمر عضو الإرسالية العربية مركزاً تنصيرياً في مسقط، حيث استمرّ النشاط التنصيري هناك حتى العام 1970. نقلاً عن: سليمان بن سالم بن ناصر الحسيني: الحملات التنصيرية إلى عُمان والعلاقة بين النصرانية والإسلام (ط2)، جامعة نزوى، عُمان، (2014)، ص13.

(174) كوتي زيقلر: أصول التنصير في الخليج العربي، ترجمة: مازن صلاح مطبقاني، (ط1، 1990)، ص36 - 48.

(175) سليمان بن سالم بن ناصر الحسيني: (الحملات التنصيرية الى عمان)، ط2، جامعة نزوى، سلطنة عمان، 2014، ص313 - 316.

(176) في مؤتمر تاميرام التبشيريّ العالميّ الذي عقد في مدراس في الفترة 12 - 29 ديسمبر 1938، قال أحد المبشرين في المنطقة (الدكتور هاريسون) إنّ سجل التبشير لدى البعثة في بلدان الخليج يشير إلى خمس حالات تحوّل أصحابها إلى المسيحية خلال خمسين عاماً (المرجع السابق ص110). وبحلول عام 1973، وبعد أربع وثمانين سنة من العمل، فإنّ البعثة تقول بتنصير حوالي 54 شخصاً (اثنين في الكويت، واثنى عشر في البحرين، ونحو أربعين في مسقط معظمهم من ملجأ زويمر للأيتام الذين كانوا عبيداً)، (نفس المرجع، ص164 - 165).

(177) المرجع السابق، ص71، 72.

(178) لا يعني ذلك أن جهود فرق التبشير في المجالين التعليمي والطبي فقدت ما كان لها من تقدير، إن كان لدى الأهالي أو لدى المسؤولين في بلدان المنطقة، وينقل عن الشيخ مبارك حاكم الكويت قوله تعليقاً على منحه البعثة التبشيرية في الكويت أرضاً لبناء مدرسة عليها قوله: «هؤلاء الرجال من هم؟ هل هم دبلوماسيون؟ تجار؟ لا! هؤلاء الرجال جاؤوا

ليعلمونا. إنهم يبنون مستشفى لتمريرنا. عندما جاء هؤلاء وجدنا من يعتني بمرضانا. الطبيب يريد شيئاً، لا أدري ما هو هذا الشيء، ولكني أريد أن أقول علناً بأن أي شيء يريده الطبيب فسأعطيه إياه». (المرجع السابق، ص108).

(179) سيد علي السيد باقر العوامي: الحركة الوطنية السعودية 1953 – 1973، (ج1، ط1، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، 2012)، ص66 – 67.

(180) عدنان عويد: إشكالية النهضة في الوطن العربي (دار المدى، 1997)، ص79.

(181) محمد الرميحي في تقديم كتاب مبارك الخاطر: المؤسسات الثقافية الأولى في الكويت (ط1، دار قرطاس، الكويت، 1997)، ص24.

(182) محمد الرميحي في تقديمه لكتاب: عبد الله الزائد: الشموع تضيء، تأليف خالد البسام، (إصدار وزارة الإعلام في البحرين، 2006)، ص29.

(183) خالد البسام: البحرين تروي (ط1، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، 2011)، ص114.

(184) محمد جابر الأنصاري: لمحات من الخليج العربي (الشركة العربية للمطبوعات وأسرّة الأدباء والكتاب في البحرين، 1970)، ص10.

(185) خالد البسام: البحرين تروي، مرجع سابق، ص115.

(186) المرجع السابق، ص115.

(187) محمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص10، 11.

(188) المرجع السابق، ص11.

(189) مبارك الخاطر: (القاضي الرئيس الشيخ قاسم المهزع)، ط 2، البحرين 1986.

(190) خالد البسام، مرجع سابق، ص 118.

(191) ولد ناصر بن جوهر بن مبارك الخيري في حي (الفاضل) بالمنامة في عام 1876 وتوفي بها في عام 1925، تلقى في طفولته دروساً في القرآن الكريم، ثم انتقل إلى مدرسة الشيخ أحمد المهزع الدينيّة التي أظهر الخيري فيها تفوقاً وسط أقرانه، ولا سيما في دروس اللغة العربيّة التي عزّز معرفته بأصولها وقواعدها من خلال التردّد على مجالس العلماء في بيوتهم وفي المساجد. وحينما أسّس المبشّرون البروتستانت مدرستهم في المنامة في عام 1894 تحت اسم «مدرسة الإرساليّة الأمريكيّة American Mission School» التحق بها ليمضي فيها قرابة ثلاثة أعوام، درس خلالها اللغة الإنجليزيّة حتّى أتقنها، علاوة على العلوم الحديثة، قبل أن يتخرّج فيها وهو في سن الحادية والعشرين. المرجع: عبد الله المدني: ناصر الخيري، أديب من البحرين ظلّمه مجتمعه (جريدة الأيام، البحرين، 28/4/2019)، وفي تقديم عبد الرحمن بن عبد الله الشقيّر لكتاب الخيري: «قلائد البحرين في تاريخ البحرين»، في الطبعة الصادرة عن مؤسسة الأيام للنشر، يشير إلى أن الخيري ينحدر من موالى العيونيين أمراء الأحساء السابقين، وينقل عن الشاعر خالد الفرّج أن ناصر الخيري كان يدعي الولاء للعيونيين ويتعصب لهم (انظر: مقدمة النسخة المحققة من كتاب الخيري المذكور الصادرة عن مركز البحرين للدراسات الاستراتيجية والدولية والطاقة، دراسة وتحقيق بشير زين الدين، ط 1 البحرين، 2013)، ولا يبدو لنا قول الفرّج الذي نقله الشقيّر متسقاً تماماً مع مواقف الخيري وأفكاره.

(192) خالد البسام، مرجع سابق، ص 118.

(193) أعداد مجلة «الكويت»، (ط 1، دار قرطاس، الكويت، 1999).

(194) خالد البسام، مرجع سابق، ص 122.

(195) خالد البسام، المرجع السابق، ص123، ومحمد جابر الأنصاري، مرجع سابق، ص12.

(196) محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق، ص16.

(197) خالد البسام: البحرين تروي، (ط1، جداول للنشر، بيروت 2011، ص 125.

(198) مبارك الخاطر: المنتدى الإسلامي - (ط 2، البحرين 1993، ص 12.

(199) خالد البسام، مرجع سابق ص 126.

(200) مبارك الخاطر، مرجع سابق ص 40.

(201) شمعون بلاص: الأدب العربي والتّحديث الفكريّ (منشورات الجمل، د. م، 1993)، ص5.

(202) مبارك الخاطر، مرجع سابق، ص62.

(203) المرجع السابق، ص67.

(204) المرجع السابق، ص68.

(205) المرجع السابق، ص67، 68.

(206) ويواصل الرّشيد نقله لما جرى: «ومن حسن الحظّ أنّ منهاج السنّة الذي ذكر فيه الشّيخ هذا الرّأي كان موجوداً إذ ذاك في مجلس الصّديق الفاضل فراجعناه وعثرنا فيه على ما يأتي في: ص110 ج3... وكذلك المطر معروف عند السّلف والخلف أنّ الله يخلقه من الهواء ومن البخار المتصاعد، لكن خلقه المطر من هذا كخلق الإنسان من نطفة وخلق الشّجر والزرع من الحبّ والنّوى، فهذا معرفته بالمادّة التي خلق منها.

تُليت هذه العبارة على أولئك الإخوان فأصابهم بعد تلاوتها من الدهشة ما أصابهم، إذ لم يَدُر في خَلَدهم أن يقرّر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الرّأي الذي يراه بعض المنتمين إلى الإسلام اليوم وقبل اليوم زيغًا وإلحادًا حتّى لقد صارحني الكريم الحاج خليل بن إبراهيم آل باكر، وكان أحد الذين تجاذبنا وإياهم أطراف الحديث بقوله: «لا أكتمك يا فلان مبلغ الاستياء الذي اعتراني عندما فاجأتنا بهذا الرّأي، فقد قلت في نفسي أسفًا على صاحبنا وهو ذو العقيدة السّلفيّة الصّالحة أن تتخلّلها أمثال هذه التّظريّات الرّائغة، ولولا أنك أيّدت ما قلت بما قاله ابن تيمية، لما كان من السّهل أن نرى لرأيك قيمة أو وزنًا». انظر في ذلك أحمد الدّيين: «البحرين في أعداد مجلة الكويت»، مرجع سابق.

(207) ناصر الخيري: قلائد التّحريّن في تاريخ البحرين، مرجع سابق، ص 7.

(208) مبارك الخاطر: ناصر الخيري الأديب الكاتب، (ص 17، البحرين).

(209) ناصر الخيري: (قلائد التّحريّن في تاريخ البحرين) ط 1، مركز البحرين للدراسات الاستراتيجية والدّوليّة والطّاقة، البحرين، 2013، ص 29، 30.

(210) تقديم بشير زين الدّين لكتاب «قلائد التّهرين في تاريخ البحرين»، مرجع سابق، ص 9.

(211) المرجع السّابق، ص 10، 11.

(212) خليفة الوقيان: من الجهود الكويتية المبكرة في الكويت 1682 – 1939 (ورقة قدمت في ندوة الأدب في الكويت خلال نصف قرن 1950 – 2000، في مهرجان القرن الثقافي الثامن، يناير 2002).

(213) أحمد البغدادي: في مفهوم الثّقافة والثّقافة الكويتيّة (مجلة «عالم الفكر»، الكويت، أبريل 1996).

(214) خليفة الوقيان، المرجع السابق.

(215) السابلة تجارة سكان البادية في الكويت قديماً:

<http://www.ilhalnews.com/index.php/4459/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D8%A8%D9%84%D8>

(216) خليفة الوقيان: مرجع سابق.

(217) خليفة الوقيان: الثقافة في الكويت: بواكير، اتجاهات، ريادات، (ط 4، الكويت، 2010)، ص 215.

(218) المرجع السابق، ص 230.

(219) المرجع السابق ص 248.

(220) المرجع السابق، ص 303.

(221) محمد غانم الرميحي في تقديمه لكتاب مبارك الخاطر: «المؤسسات الثقافية الأولى في الكويت»، مرجع سابق، ص 9.

(222) المرجع السابق، ص 9.

(223) المرجع السابق، ص 17.

(224) المرجع السابق، ص 18.

(225) المرجع السابق، ص 18.

(226) المرجع السابق، ص 22 – 23.

(227) عبد الله الطابور: رسائل الرّغيل الأوّل من رّواد اليقظة في الإمارات (ج1، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1999)، ص72.

(228) المرجع السابق، ص72.

(229) سلطان بن محمد القاسمي: سرد الذات (ط2، منشورات القاسمي، الشارقة، 2010)، ص195 - 201.

(230) ناديا محمد علي فواز، مرجع سابق، ص57.

(231) مبارك الخاطر: الكتابات الأولى الحديثة لمثقفى البحرين (ط1، البحرين، 1978).

(232) المرجع السابق، ص34.

(233) أحمد الديين، مرجع سابق.

(234) المرجع السابق.

(235) المرجع السابق.

(236) خالد البسام: البحرين تروي (جداول للنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، 2011)، ص55.

(237) المرجع السابق، ص59.

(238) يذكر عبد الحميد المحادين إلى أنّ تعيين فائق أدهم ووجه بضيق شديد عبّر عنه الأهالي بأشكال مختلفة، ومن بين من نالوا الاذى من أدهم، الشاعر ابراهيم العريض، وكان قد سافر إلى العراق لطبع ديوانه «الذكرى»، وعندما عاد وجد نفسه فقد وظيفته، حيث كان

يعمل مساعدًا لمدير مدرسة الجعفرية، فكتب قصيدة هجاء في أدهم بعنوان «نيرون»، جاء فيها: ضقت يا روم لا أصابك ضيق من ثقل حوارته تنمى

جاهل قام بالأمور اعتسافًا كلفته الظروف ما لا يطيق

يتثنى على العباد غرورًا واختيالًا إذا مشى لا يفيق

أضمر السوء للبلاد نفاقًا ما له مكره به لا يحيق

(انظر: عبد الحميد المحادين: خطوات باتساع الأفق، 90 عامًا في اجتياز المستقبل (ط1، وزارة التربية والتعليم في البحرين، 2010)، ص174.

(239) نقلًا عن كريم رضي، مرجع سابق.

(240) محمد حميد السلمان: قمر السنايس، سيرة رجل اللؤلؤ والنضال الوطني أحمد بن خميس (ط1، مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت، 2018)، ص77 - 78.

(241) فوزية مطر: المرأة البحرينية خلال النصف الأول من القرن العشرين، الواقع وإرهاصات النهوض، في: «المرأة البحرينية في القرن العشرين»، تأليف سبيكة النجار وفوزية مطر (ط1، 230، دار مسعى، البحرين، 2017)، ص229.

(242) فوزية مطر: ظروف تأسيس أول مدرسة حكومية للبنات في البحرين (نشرة «التقدمي»، البحرين، أبريل 2019).

(243) محمد غانم الرميحي في تقديمه لكتاب: المؤسسات الثقافية الأولى في الكويت، مرجع سابق، ص12.

(244) المرجع السابق، ص12.

(245) المرجع السابق، ص 11.

(246) المرجع السابق، ص 12.

(247) المرجع السابق، ص 13.

(248) المرجع السابق، ص 15. وفي كتابه «تاريخ الكويت أيام زمان» يذكر صالح جاسم شهاب محاولات البريطانيين لتكليف خبير التعليم البريطاني في الكويت والبحرين، لتأليف كتاب عن تاريخ الكويت، وإقناع الشيخ أحمد الجابر الصباح بأن ما يدرسه الطلاب في المدارس يخلق تيارات سياسية غير مرغوبة، وإذا تُركت دون معالجة سيقع ضررها على مستقبل الكويت ونظامه، لأنها مملوءة بالحث على النضال ضد الحماية البريطانية، وكان جواب الشيخ أحمد ومجلس المعارف رفض ذلك العرض رفضاً قاطعاً، لأن الكويت ما هي إلا جزء من الوطن العربي، وهو ما يحتم على أبنائها الاطلاع على تاريخ أجدادهم العرب الذين كانوا أصحاب حضارة عريقة عندما كانت أوروبا تترشح في الظلام (المرجع السابق، ص 16).

(249) محمد غانم الرّمحي، المرجع السابق، ص 14.

(250) عبد العزيز حسين: محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت (ط 2، دار قرطاس للنشر والتوزيع، الكويت، 1994)، ص 130 - 131.

(251) سليمان بن سالم بن ناصر الحسيني: (الحملات التنصيرية الى عمان)، ط 2، جامعة نزوى، سلطنة عمان، 2014، ص 313 - 316.

(252) ناديا محمد علي فواز، مرجع سابق، ص 57.

(253) البوابة التعليمية: نظام التعليم في سلطنة عُمان: <https://home.moe.gov.om/>

(254) محمد المر في تقديمه لكتاب محمد حسن الحربي: تطوّر التعليم في الإمارات (الشارقة، مارس، 1988)، ص 12. وكذلك: عبد الله الطابور، مرجع سابق، ص 107 – 110.

(255) المرجع السابق، ص 112.

(256) عبد الله الطابور: مرجع سابق، ص 113 – 116.

(257) محمد المر في تقديم كتاب محمد حسن الحربي، مرجع سابق، ص 14.

(258) المرجع السابق، ص 117 – 120.

(259) K12 Academics – History of Education in Qatar

[https://www.k12academics.com/Education %20Worldwide/Education qatar – education – %20in %20Qatar/history](https://www.k12academics.com/Education%20Worldwide/Education%20in%20Qatar/history)

(260) ناديا محمد علي فواز، مصدر سابق، ص 99.

(261) مبارك الخاطر: الكتابات الأولى الحديثة لمثقفى البحرين (البحرين 1978)، ص 20.

(262) ناديا فواز، مرجع سابق، ص 99 – 100. عبد الله الطابور: مرجع سابق، ص 165.

(263) خليفة الوقيان: الثقافة في الكويت: بواكير – اتجاهات – ريادات، مرجع سابق، ص 55 – 56.

(264) المرجع السابق، ص 56.

(265) مبارك الخاطر، مرجع سابق، ص 16.

(266) مبارك الخاطر: نظرات في الحركة الإصلاحية في الخليج في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (مجلة «الرافد»، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، عدد يناير 1998).

(267) المرجع السابق.

(268) المرجع السابق.

(269) مبارك الخاطر: الكتابات الأولى الحديثة لمثقفى البحرين، مرجع سابق، ص 41.

(270) عبد المسيح بن إسحق الكندي (القرن التاسع ميلادي): كاتب عربي مسيحي من العراق، ينتسب إلى قبيلة كندة العربية، له عدة مؤلفات في التبشير بالمسيحية، وذاع صيت رسالته الجوابية إلى عبد الله بن إسماعيل الهاشمي يدعوه فيها إلى اعتناق المسيحية، ردًا على رسالة بعث بها الهاشمي إليه دعاه فيها إلى اعتناق الإسلام.

(271) مبارك الخاطر، مرجع سابق، ص 32.

(272) مبارك الخاطر، مرجع سابق، ص 33.

(273) المرجع السابق، ص 40.

(274) المرجع السابق، ص 42.

(275) حسن مدن: للتنوير في الخليج تراث (صحيفة «الخليج»، عدد 6/4/2016).

(276) مبارك الخاطر: الكتابات الأولى لمثقفى البحرين، مرجع سابق، ص 57.

(277) انظر: عبد الله الطابور: «رسائل الرعيل الأول من رواد النهضة في الإمارات»، الذي جمع فيه نخبة من هذه الرسائل. نعثر على رسالة تلقاها أديب الشارقة والإمارات مبارك بن

سيف النَّاحِي من شَكِيب أَرْسَلان من مَقَرِّ إقامته في لوزان بسويسرا التي قصدَها لاجئًا، بحكم ملاحقته من قبل السُّلطات العُثمانيَّة وكذلك من الإنجليز والفرنسيِّين، حيث تعذَّر عليه دخول الكثير من البلدان العربيَّة يومها خاصَّة مصر وسوريا.

وفي لوزان أصدر الرَّجل مجلَّة ناطقة بالفرنسيَّة يُعرِّف فيها بقضايا العرب وتطلَّعاتهم نحو الوحدة والتَّحرُّر، كي يكسب تعاطف الأوروبيِّين معها، وأراد مثقِّفو الإمارات يومها دعم هذه المجلَّة ماديًّا - على ضيق يدهم - كي تؤدِّي رسالتها، فأرسل ثلاثة منهم، هم مبارك النَّاحِي نفسه وعلي بن عبد الله العويس وأخوه سالم العويس، قيمة ثلاثة اشتراكات في المجلَّة، وتركوا لأَرْسَلان حريَّة اختيار الجهات الثلاث التي يرى إرسال المجلَّة إليها مقابل تلك البَدَلات.

وكتب أَرْسَلان إلى مبارك النَّاحِي ممتنًّا وشاكرًا مبادرته قائلاً: «إنَّهم يرسلون من المجلَّة ألف نسخة إلى الحكومات والمجالس النيابيَّة والصَّحف المشهورة والعلماء في كلِّ أوروبا، وذلك لأجل نشر حقائقنا، وبديهي أنَّنا لا نتقاضى منهم شيئًا، وليس منهم إلَّا نوادر أرسلوا بدَلات الاشتراك».

(278) «ملوك العرب» أو «رحلة في البلاد العربيَّة»، تشتمل على مقدِّمة وثمانية أقسام. اعتمدنا هنا الطَّبعة الثَّانية طبعت في المطبعة العلميَّة ليوسف صادر/بيروت 1929.

(279) المرجع السابق.

(280) ينهي الرِّيحاني فصله عن البحرين بالإشارة إلى مكاتبته «لأحد الأفاضل في البحرين» كما يقول. ويورد فقرات من رسالة بعث بها إليه، بعد أن رأى ما رأى وسمع ما سمع عمَّا تسير عليه الأمور هناك.

في هذه الرِّسالة لا تطالعنا فقط الحكمة والنَّصيحة المسداة: «لو كان لكم عشر سنوات من التَّعليم المدنيِّ العام لفقتم غيركم في الرِّبوع السَّاحليَّة. وهذا ما أبغيه لكم. التَّعليم في

المدارس. التّعليم بالاقتدار»، وإنّما يطالعلنا أيضًا التّكوين الفلسفيّ العلميّ للرّيحانيّ، يشي عن نفسه بين سطور رسالته. إنّ أمين الرّيحانيّ المؤمن بالتّشوء والارتقاء في الطّبيعة يبدو في النّص الثّالي الوارد في رسالته إلى صديقه البحرينيّ المجهول أقرب ما يكون إلى الماديّ التّاريخيّ، لنقرأ معًا: «وإذا شئت أن أحدثك كطبيعيّ أقول: إنّ الثّاموس الطّبيعيّ الذي يعمل في عالمي الحيوان والتّبات يعمل كذلك في الإنسان وفي الاجتماع البشريّ. ومن التّادر أن يرى الإنسان نشوءًا تامًّا – بداية ونهاية – في نوع واحد من التّبات أو جيل واحد من النّاس. أمّا نحن الذين نقاسي ما نقاسيه في هذا الزّمان فقسمتنا قسمة من يجيء في آخر دور التّشوء أو في أهمّ أطواره. (...) فلنقبل قسمتنا قانعين وعاملين في نفس الوقت في السّبيل الذي هو روح الثّاموس والتّطوّر».

(281) إبراهيم عبد الله غلوم: الثقافة وإنتاج الديمقراطية (ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002)، ص 81.

(282) المرجع السّابق، ص 87.

(283) أعداد مجلة الكويت، العدد السادس – السنة الأولى، (دار قرطاس، ط 1، الكويت، 1999).

(284) طارق نافع الحمداني: قطر من التّشوء إلى قيام الدّولة الحديثة (بيت الورّاق للنّشر، بغداد، 2012)، ص 122.

(285) المرجع السّابق، ص 123 – 124.

(286) المرجع السّابق، ص 126، 127.

(287) حسين محمد بافقيه: ذاكرة الرّواق وحلم المطبعة، (ط 1، دار المؤلّف، بيروت، 2009، ص 81، 82).

(288). المرجع السابق ص 96، 97

(289). المرجع السابق ص 104

(290). المرجع السابق ص 113، 114، 115

(291). عبد العزيز أحمد الرشيد البداح (1887 – 1938): أول صحافي كويتي، ورائد الصحافة الخليجية، تعلّم على يد الشيخ عبد الله خلف الدحيان، وتلقّى العلم في الزبير والأحساء وبغداد والقاهرة والمدينة المنورة ومكة المكرمة، مدرّس في المدرسة المباركية، وهي أول مدرسة نظامية في الكويت، قاتل في معركة الجهراء 1920، وعضو مجلس الشورى 1921، ومؤلف كتاب «تاريخ الكويت» 1926، استقرّ في إندونيسيا وهناك أصدر مجلة «الكويت والعراق» مع الرحالة العراقي يونس بحري، وأصدر مجلة «التوحيد»، وتوفي هناك في 3 فبراير من العام 1938. (نقلًا عن أحمد الديين: البحرين في مجلة الكويت)، مرجع سابق.

(292). محمد الرميحي في تقديمه لكتاب: عبد الله الزائد: شموع تضيء، تأليف خالد البسام، (إصدار وزارة الإعلام، البحرين، 2006)، ص 41.

(293). المرجع السابق ص 42.

(294). في مقابلة مع مجلة «الأزمة العربية» التي كانت تصدر في الشارقة في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن العشرين تحدث إبراهيم المدفع حول صحيفته (عمان) فقال: «كانت تأتينا صحفٌ من القاهرة مثل المقتطف ووادي النيل والرسالة والهلال، ومن العراق مجلة جزبور الفكاهية السياسية ومجلة بو حمد والفرات، ومن الكويت مجلة الكويت التي كان يحررها عبد العزيز الرشيد. وتصل هذه المجلات متأخرة شهرًا وشهرين، وأحيانًا ثلاثة أشهر، ونتابع الأخبار من خلالها ونعكسها في عمان. وكنا نكتب فيها إلى جانب الأخبار العربية وأخبار البلد والأسعار والمناظر المؤذية وحكايات عن البدو وأخبار عن

الغوص والأسفار. وكذلك احتوت على موضوعاتٍ سياسية. وأذكر أننا كتبنا عن الإيطاليين وكفاح عمر المختار، وعن فلسطين أيام القawقجي والحسيني، وكان هدفه من إصدارها المساهمة في حركة التنوير وتوعية أبناء المنطقة بما يجري على الساحة العربية، وإيقاظ الحماس الوطني والقومي لديهم». (نقلًا عن ناديا محمد علي فواز، مرجع سابق، ص 102).

(295) المرجع السابق، ص 102. وكذلك عبد الله الطابور: مرجع سابق، ص 171 - 172.

(296) عبد الله الطابور، مرجع سابق، ص 173.

(297) وفي محاولة منه لترويج تجارته التي أصابها الكساد في ذلك الوقت بعد منتصف عشرينيات القرن العشرين، ومن أكياس الورق التي يضع فيها التسالي، خطرت إلى ذهنه فكرة أن يكتب تحياته على هذه الأوراق لكل من يشتري بضاعته، ثم تطوّر إلى السؤال عن الأهل والأولاد، ثم ضمنها أخبار الحوادث وجرائم قطاع الطرق وأخبار الأعراس والمواليد، وكذلك أخبار الوفيات، وكان ينظّم الأخبار في موقعها حسب أهميتها، فأخبار الحاكم أولاً ثم أخبار القبائل، بالإضافة إلى إحصائية يومية بعدد القادمين إلى مدينة العين والمغادرين منها، وفي نهاية الثلاثينيات كتب مصبح بن عبيد الظاهر في (النخي) ينتقد الأوضاع السياسية في منطقة الخليج، وتناقلت إحدى صحف البحرين ما كتبه، وتحسبًا من أي ردود فعل متوقعة من الإنجليز جرّاء تطرّقه إلى القضايا السياسية قرّر إغلاق صحيفته والتفرّغ للتجارة. (ناديا محمد علي فواز، مرجع سابق، ص 103).

(298) ناديا محمد علي فواز، مرجع سابق، ص 104 - 105.

(299) المرجع السابق.

(300) لم تكن تلك المحاولة منتظمة، بل كانت تصدر بصورة غير منتظمة، ويتّضح تأثير تلك النشرة من أنّ محاولات مشابهة كانت تقابلها من دار المعتمد البريطاني للرد عليها، «حيث كان جاسم الكظماوي ممثّل دار الاعتماد يصدر نشرة أخرى تكتب على الآلة الكتابة

للرد على صوت العصافير»، ويعلق تلك النشرة في نفس المكان التي تعلّق به «صوت العصافير»، وقد وصفها المدفع بأنها صحيفة تنتقد الأوضاع المحليّة بأسلوب لاذع وتهاجم التّدخل الأجنبيّ.

(301) «صحف الإمارات: جزء من التاريخ وشاهدة عليه»، 30/1/2016، دبيّ. وكذلك «تاريخ الصحافة في الإمارات»، إعداد: حسن درويش (الموقع الإلكتروني لمركز جمال بن حويرب).

(302) المعلومات الواردة هنا وفي الفقرات التّالية عن الصحافة العُمانية في زنجبار مأخوذة من كتاب «رؤاد الصحافة العُمانية»، تأليف: عبد الله بن خميس الكندي وشميسة بنت عبد الله التّعمانية (ط 1، رياض الرّيس للكتب والنشر، بيروت، 2002).

(303) المرجع السابق.

(304) المرجع السابق.

(305) مبارك الخاطر: نظرات في الحركة الإصلاحيّة في الخليج في أواخر القرن الثّاسع عشر وأوائل القرن العشرين (مجلّة «الرّافد»، دائرة الثقافة والإعلام، الشّارقة، عدد يناير 1998).

(306) إلى ذلك يشير مبارك الخاطر، حين عبّر عن الأسف لعدم العثور إلّا على القليل من الكتابات ذات التوجّه الإصلاحيّ المباشر من أولئك الرّواد، سوى بعض الخطب في مناسبات احتفاليّة، وبعض الأدب بين شعر ونثر، وبعض المراسلات (مبارك الخاطر: المرجع السّابق).

الفصل الثالث

الهند نافذة الخليج الثقافية الأولى على الآخر

لن يكون متيسرًا تعرّف جوانب التاريخ الثقافي الحديث لمنطقة الخليج العربي، دون الوقوف أمام الدور الكبير الذي لعبته الهند - حضارة وثقافة - في تكوين معارف ووعي أفراد الرّيعيل الأوّل من أهل الأدب والثقافة في بلدان المنطقة، وتضافرت في ذلك عوامل كثيرة، بينها قرب الهند الجغرافي منها، والجذور التاريخية للعلاقة الممتدة بين الهند والخليج، ووقوع كامل المنطقة تحت الهيمنة البريطانية الطويلة، حيث سعى الإنجليز ما في وسعهم - على نحو ما شرحناه في المبحث الثاني - إلى إحكام عزلة المنطقة عن محيطها العربي، وقبل هذا وبعده فإنّ اعتماد المنطقة آنذاك على تجارة اللؤلؤ خاصّة، والتّجارة عامّة، جعل من الهند وجهة ضروريّة لتسويق حصيلة اللؤلؤ المكتشف في مياه المنطقة، ولاستيراد الكثير ممّا تحتاج إليه بلدانها من سلع ومواد للغذاء والملبس وما إليها.

وربّ ضارّة نافعة، فكون السّفر إلى الهند والإقامة فيها كانت متاحة للمتمكّنين ماليًا من أبناء الخليج، فإنّ ذلك يسّر لأفرادها - وخاصّة منهم من حباهم الله بموهبة في مجالات الإبداع المختلفة - أن يجدوا فيها نافذة على ثقافة أخرى غير ثقافتهم أثرت معارفهم، وأنّ تنمو مواهبهم وتتطوّر في بيئة أكثر ملائمة لذلك، من تلك التي كانت في بلدانهم الأصليّة التي عانت من ظروف اقتصادية واجتماعيّة صعبة، ومن انغلاق اجتماعي وثقافي فرض عليها، فعاد هؤلاء إلى بلدانهم بحمولة معارف وثقافة وظفوها في خدمة شعوبهم والنّهوض بها، وكان لها أبلغ الأثر فيما عرفته بلدان الخليج لاحقًا من حراك ثقافي أكثر تنوّرًا ونضجًا.

هنود في الخليج

ما لا يجري الالتفات إليه - إلا فيما ندر من دراسات - هو أن للهجرة الهندية إلى بلدان الخليج العربي تاريخًا طويلًا يمتد إلى أكثر من قرنين، وأن ثمة أشكالًا من العلاقة التجارية والاقتصادية عامّة بين الخليج العربي والهند نشأت منذ وقت مبكر، ونجمت عنها آثار في مجالات الثقافة والإدارة وسواهما.

حسبنا هنا أن نذكر الإشارة التي وردت في الخطاب الذي ألقاه ممثل الهندوس عند زيارة اللورد كروزون إلى الخليج عام 1903، والتي أشار فيها إلى أن الهنود موجودون في الخليج منذ مئتي سنة مضت. وهذا يعني أن الوجود الهندي سابق بكثير للهيمنة الإنجليزية على شؤون المنطقة والتي تكرّست عام 1820، حين عقدت بريطانيا في 8 يناير/كانون أول من ذلك العام المعاهدة العامة للصالح مع كلّ مشيخات الساحل المتصالح التي انضم إليها فيما بعد حكام قطر والبحرين. (307)

ومع دخول الهند ومنطقة الخليج معًا تحت الهيمنة الاستعمارية البريطانية، زادت حركة الهجرة من الأولى إلى الثانية، وكان العنصر البارز فيها - في البداية - طبقة التجار الذين قدموا للإقامة بغرض الاستفادة من حصيلة اللؤلؤ الخليجي في التصدير أو التصنيع، أو لتحقيق الأرباح من وراء توفير سلع عصرية لم يكن لأبناء الخليج سابق معرفة بها، أو كانوا يجهلون سبل استيرادها من مصادرها الأصلية، وقد ساهمت السلطة الاستعمارية من خلال منحها الحماية والامتيازات لهؤلاء الوافدين، انطلاقًا من أنهم من رعايا الحكومة البريطانية، في ازدهار أنشطتهم وبيوتاتهم التجارية في المنطقة، إلا أن أحد العوامل التي عزّزت من نفوذهم بعد ذلك هو استغلالها لإمكانياتهم المادية - الكبيرة نسبيًا - في إقراض الأسر الحاكمة على نحو ما حدث في مسقط. (308)

ولم تكن التجارة بين الهند والخليج مقتصرةً فقط على تجارة اللؤلؤ، وإنما شملت سلعًا أخرى بخاصة الثّمر، وتحديدًا الثّمر المطبوخة والمجفّفة (السّلق) التي انتعشت بين القطيف والهند. وقد كان (السّلق) - أو (البسال) كما يطلق عليه أحيانًا - الحال الأكثر حفظًا للبلح قبل أن ينضج والأنسب للتجارة، فالبلح بعد أن ينضج ويصبح رطبًا يصير

عرضة للتلف بسرعة. وعلى رغم أنَّ التَّمَر لديه القدرة على البقاء دون تلف لفترة طويلة، فإنه عرضة للتسوس والعفن، وتساعد الرطوبة - عامة - على تلفه السريع، فما بالك برطوبة البحر التي ترافق السفن في رحلتها من الخليج إلى موانئ الهند، أمّا (السُّلوق) المجفّف فيقاوم الرطوبة لفترة أطول، ما جعل تجار الهند يقبلون على شرائه في مواسمه.

وتوزّعت هذه العائلات التجاريّة الهنديّة على عموم منطقة الخليج، إلّا أنَّ أكثرها عددًا وثراءً ونفوذًا كان في مسقط ومطرح في سلطنة عمان، وأصغرهما في قطر والكويت اللتين قاوم شيوخهما أيّ نفوذ تجاريّ هنديّ واسع فيهما، بسبب انخراطهم هم أنفسهم في التجارة وخوفهم من المنافسة، بدليل أنَّ حاكم الكويت لما شعر في الثلاثينيّات من القرن المنصرم بتزايد أعداد التجار الهنود في إمارته قرّر طردهم، ممّا أوقعه في أزمة سياسيّة مع المعتمد السّياسي البريطانيّ، أمّا بالنسبة إلى البحرين فقد ورد في تقرير سريّ للمعتمد البريطانيّ أنّه من أصل (13) من أثرى العائلات التجاريّة فيها في الثلاثينيّات، كانت هناك ست عائلات هندية. (309)

ومع الوقت أتاح تکرّس الهيمنة البريطانيّة في الخليج مناحًا أكثر ملائمة، في الأقلّ من النّاحية السّياسيّة، لتزايد وجود الهنود في بلدان المنطقة، وهو أمر وجد أحد تجلّياته - لاحقًا - في قيام السّلطات البريطانيّة بوضع القواعد الإداريّة التي تضمن حقوق الهنود، على رغم أنَّ بعض الباحثين يتحدّثون عن تمييز تعمّده الإنجليز في معاملة الهنود الهندوس على نظرائهم من الهنود المسلمين، ويشيرون إلى قصّة أحد التجار الهنود المسلمين الذي وُجِدَ أسرته منذ فترة طويلة في مسقط، فتقدّم إلى المقيم السّياسي البريطانيّ عام 1875 طالبًا الاستفادة من المزايا التي تُوفّرها بريطانيا للهنود الهندوس، بصفته هو الآخر رعيةً بريطانيّة، إلّا أنَّ المقيم رفض هذا الطّلب، وأشار إلى أنَّ تلك الرّعيّة تقتصر على الهندوس الذين قدموا إلى الخليج بعد أن أصبح لبريطانيا اليد الطّولى فيه. (310)

ويُعتقد أنَّ أحد الأهداف الرّئيسيّة للمعاهدة التي أبرمتها بريطانيا مع مشايخ ساحل عُمان عام 1879، والتي وقّعها حكام الشّارقة ودبيّ وأبو ظبي ورأس الخيمة وأمّ القيوين

وعجمان، هو منع المدنيين من الهروب عن دائيتهم الهنود، لأنّ المعاهدة ألزمت حكام الإمارات الخليجية - يومها - بمنع رعاياهم من الهروب من مشيخة إلى أخرى، وفرضت عقوبات على الشيخ الذي يؤوي هارباً أو يسمح لهارب بالخروج لصيد اللؤلؤ. وبلغ التدخل البريطاني لحماية مصالح الهند في الخليج مدى جديداً بإبرام «معاهدة الصداقة والملاحة والتجارة» بين بريطانيا العظمى ومسقط، والتي تضمنت كل العناصر اللازمة لحماية الرعايا الهنود في عُمان أولاً، ثم بقيّة أنحاء الخليج بعد ذلك.(311)

لكن على رغم هذه الحماية، وعلى رغم الامتيازات الكثيرة التي كان التجار الهنود يحظون بها، بفضل الدعم البريطاني لهم، لم يخل الأمر من توترات كثيرة بينهم وبين أهالي المنطقة وحكامها. لقد حدث هذا في عُمان وفي البحرين وفي قطر، وكذلك في إمارات ساحل عُمان. ففي عهد الشيخ محمد بن خليفة (1843 - 1868) في البحرين هاجرت الجالية الهندوسية كلها إلى بوشهر احتجاجاً، واستقرّ أكثر تجّارهم ثراءً هناك ورفضوا العودة إلى البحرين. وفي قطر عبّر الهنود في بلدة (البدع) عن رغبتهم في ترك البلدة عام 1875، إلّا أنّ الشيخ محمد بن ثاني حاكم قطر يومذاك دافع عن نفسه أمام الوكيل السياسي ردّاً على اتّهام الهنود له بإساءة معاملتهم. وفي البحرين خاصّة نظرت الحركة الوطنية في بداياتها المبكرة إلى الهنود بوصفهم حلفاء للإنجليز، وانعكس ذلك على النظرة إليهم باعتبارهم جزءاً وثيق الصلة بالسيطرة البريطانية، ينعمون بالامتيازات بسبب ذلك، بل كانت المفارقة أنّ الوطنيين في البحرين طالبوا بالمساواة مع الهنود، فيما كان العكس هو المطلوب.(312)

وبصرف النظر عن كلّ هذه الملابس، فإنّ الهجرة الهندية - بوصفها النموذج الأبرز للهجرة الآسيوية إلى الخليج - ليست ظاهرة حديثة نشأت مع اكتشاف النفط أو مع طفرة أسعاره لاحقاً كما رأينا. إنّها سابقة لذلك بكثير، حيث كان الخليج منطقة جذب لأعداد من الهنود منذ وقت مبكر، بسبب تجارة اللؤلؤ النشطة، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إنّ بعض الهنود تبوؤوا مناصب رئيسية في أجهزة الإدارة المحلية، بسبب خبرتهم التي جاءوا بها من بلادهم، بالنظر إلى عراقية الهند في هذا المجال.

وبشكلٍ عامّ عرفت المنطقة - بالإضافة إلى هجرات الهنود - هجرة من فارس ومن إفريقيا، والدارس لبواكير تشكّل المدينة الخليجية الحديثة وآليات تكوّن النّخب التجاريّة في مطلع القرن الآفل، سيلاحظ أنّ هذه الهجرة كانت عاملاً أصيلاً في رسم صورة المجتمع يومذاك، وأنّها تركت فيما بعد آثارها العميقة في الحقول المختلفة التي يمكن ملاحظتها اليوم في حقيقة أنّ التّسيج السّكانيّ الأساسيّ الذي ندعوه اليوم بمواطني دول الخليج تفریقاً لهم عن المقيمين من أبناء الجاليات الأخرى، بما فيها الجاليات العربيّة، انطوى على مُكوّناتٍ عرقيةٍ مختلفة، استطاع المجتمع - يومذاك - أن يدمجها ضمن نسقه الثّقافي العربيّ - الإسلاميّ، بعد أن امتصّ منها مؤثّراتٍ إيجابيّة كثيرة، نلحظها مثلاً في الفنون على أنواعها، خاصّة في الإيقاعات وفي الموسيقى عامّةً، ونلحظها في ما يمكن أن ندعوه بالمطبخ الخليجيّ، أي الوجبات والأكلات التي وفدت إلى بلدان الخليج من البلدان المجاورة، ونلحظها كذلك في أشكال العمارة التّقليديّة التي اكتسبت جماليّات معماريّة وفدت إليها، وتكيّفت مع عناصرها المحليّة مُشكّلة فيما بعد صورةً خاصّة للعمارة الخليجية.

وتّم هذا التّلاقح الثّقافيّ بسلاسة وببطء، وعبر فترة زمنيّة ممتدّة، واستطاع المجتمع الخليجيّ المحليّ أن يُغني ثقافته وفنونه بهذه المؤثّرات، وأن يهضمها ويستوعبها حتّى غدت ملمحاً من ملامحه، وبات من المستحيل تصوّر أشكال التّعبير الثّقافيّ والفنيّ بإسقاط هذه الحقيقة من الاعتبار.

والخليج العربيّ ليس حالة فريدة في مسألة التّلاقح هذه. إنّ الدّارسين والمؤرّخين يعرفون - على سبيل المثال - أنّ المدن المصريّة الكبرى كالقاهرة، والإسكندريّة بشكلٍ خاصّ، كانتا في مطلع القرن العشرين - وقبل ذلك أيضاً - ساحة تفاعل بين مكوّناتٍ عرقيةٍ وثقافيّةٍ ودينيّةٍ مختلفة: يونانيّة وإيطاليّة وإنجليزيّة، وعرب من بلاد الشّام - مسيحيّين ومسلمين - وغيرهم، ساهمت فيما بعد في تكوّن المشهد الثّقافيّ الحديث في مصر في مجالات الموسيقى والتّشكيل والعمارة والمسرح والصّحافة وسواهنّ بكلّ ما هو

عليه من تنوّع وغيّ، بعد أن تفاعلت وأدغمّت في البيئة المحليّة وعناصرها المختلفة. وما يصحّ على مصر يصحّ على بلدان عديدة أخرى عُرضت لمؤثرات مشابهة.

ما يقال عن الهجرة الآسيويّة المبكّرة لا يصحّ على الموجات الجديدة منها التي اقترنت بالطّفرة النفطية وبالحاجة إلى أيدي عاملة رخيصة لإنجاز المشاريع العملاقة خاصّة في مجال البنية التّحتيّة، والتي تدفّقت تحت تأثير عوامل عدّة، بينها معدّلات الإنفاق العالية في القطاعين الحكومي والخاصّ، فضلاً عن مرونة التّشريعات والتدابير التي تسهّل استخدام هذه العمالة دونما ضوابط. فقد أدّت التّوسعة الكبيرة للمدن واستحداث الجديد منها، وإنشاء المطارات والموانئ وشبكات الطّرق والمجاري، وكذلك شبكات الاتّصالات والكهرباء والمياه، وإقامة المناطق الحرة وغيرها إلى تضاعف الحاجة إلى أيدي عاملة تنجز هذه المشاريع، وإلى ذلك يضاف نشاط القطاع الخاصّ، وبخاصّة المقاولون ومالكو الشّركات المساهمة وأصحاب الأموال والتّجار وسواهم، الذين توجّهوا نحو إقامة مشاريع كبرى على شاكلة المراكز التّجاريّة المنتشرة اليوم في البلدان الخليجيّة كافة. (313)

ساهم في ذلك تدنّي رواتب هؤلاء العمّال وحرمانهم من الحقوق التّقايبيّة والمهنيّة الأساسيّة وتطويقهم بعقود عمل صارمة تشجّع على استخدام المزيد منهم، خاصّة في ظلّ عزوف السّكان المحليّين وحتّى الكثير من العرب المقيمين عن العمل اليدويّ، ممّا أنشأ مع الوقت سيكولوجيا استهلاكيّة طاغية في المجتمع الذي ألّف الاتكاليّة وازدراء العمل اليدويّ، وأصبح ميّالاً أكثر فأكثر إلى الاستفادة من قوّة العمل الأجنبيّة، بما في ذلك مجالات ليست حيويّة كخدم البيوت مثلاً الذين لا يكاد بيت من بيوت المواطنين يخلو منهم.

إنّ نمط المهاجرين الهنود الأوائل الذي تحدثنا عنه في البداية كان أقرب إلى المفهوم العصاميّ الطموح والمثابر من الناس الذين يعرفون سلخاً أنهم ذاهبون إلى بلدان فقيرة أقرب إلى الصّحراء، وخالية من مرافق التّقدّم التي نعرفها اليوم، وجزء مهمّ من هؤلاء، كحال التّجار الذين قدموا إلى البحرين ودبيّ والكويت ومسقط وسواهن من مدن الخليج

في البدايات، كانوا من منابت اجتماعية راقية ومتعلمة وثريّة، وكان لديهم ما يقدمونه من خبرات ومعارف إلى المجتمعات التي وفدوا إليها، على خلاف العمالة الآسيوية التي تعجّ بها دول الخليج اليوم، فجّل أفراد هذه العمالة آتون من انحدارات اجتماعية فقيرة وأمّية وقروية، تباع قوّة عملها اليدوية أو العضلية فقط مبالغاً تحسين أوضاع أسرها في بلدان المنشأ عبر التحويلات المالية المنتظمة التي تبعثها إلى هناك، مكتفية هنا بعيش الكفاف الذي يفتقد لأدنى شروط المعيشة الإنسانية.

وبالتالي فإنّ صورة الخليج في أذهان هؤلاء هي صورة معسكر العمل الذي يتعيّن قضاء سنوات فيه، وتحمل صعوبات هذا المعسكر ومشاقه في سبيل (المجد) الذي يحلمون به في بلادهم بعد العودة استناداً إلى مدّخراتهم المالية، ما يجعل إقامة هؤلاء مهما طالت - حتّى لو امتدّت العمر كله بالنسبة إلى بعضهم - تحمل الطابع المؤقت الذي يكرّس عزلتهم عن المجتمع وعزوفهم عن التفاعل معه، وعجزهم بالتالي عن إحداث مؤثرات ثقافية واجتماعية في بنيته.

ويحدث ذلك أيضاً بسبب الخلل المخيف في التنااسب العددي بين السّكان الأصليين والعمالة الوافدة الأجنبية، ذلك أنّ البلدان التي استقبلت الهجرات الخارجية إليها - كما هو حال بعض دول أمريكا اللاتينية والوسطى مثلاً أو الولايات المتحدة وكندا وأستراليا - بلدان كبيرة ومستقرّة وقابلة - في الآن نفسه - لاستيعاب وامتصاص المؤثرات الوافدة وإدماجها في نسيجها، فيما تُكسب هي بدورها المهاجرين إليها ما لها من خصائص ثقافية وحضارية في عملية تفاعل صحيّة.

ومع أنّ العمالة الآسيوية أدّت - وتؤدّي - دوراً مهماً، بل الأهمّ في تنفيذ برامج التنمية الاقتصادية الاجتماعية وإنجاز مرافق البنية الأساسية، وبالتالي زيادة معدلات النمو الاقتصادي والدّخل القومي، فإنها - بسبب الطبيعة المؤقتة لعقود العمل والإقامة التي تنظم وجودها - تظلّ عصيّة على الاندماج في مجتمعات الخليج، وتعيش فيما يشبه (الغيتوهات) السّكنية، متردّية المستوى، في مدن بلدان المنطقة التي تبدو في حالة

(انتقالية) دائمة بسبب وتائر التحوّلات الديموغرافية والعمرانية في شكلها الخارجي والحراك في نسيجها الاجتماعي.

وما لم يجر التّمعّن والتّمحيص فيه كفاية هي (العوالم) الخاصّة للجاليات غير العربيّة – الآسيويّة منها خاصّة – كيف تفكّر وكيف تعيش وكيف تتواصل فيما بينها، وكيف تنظر إلى أهالي المنطقة أو الجاليات الأخرى المقيمة، بما فيها الجاليات العربيّة، وما هي ضوابط أو معايير العلاقة بين هذه الجاليات.

قبل سنوات قام الشّاعر اللبناني أحمد فرحات بتجربة لافتة حين ترجم نصوصاً شعريّة لعددٍ من الشّعراء الآسيويّين المقيمين في الإمارات، ويلاحظ أنّ جُلّ هؤلاء – إن لم يكن كلّهم – كانوا في عمر الشّباب، بل إنّ بعضهم ولد وتربّى ونشأ في الإمارات، ولا تخطئ العين أنّ مفردات البيئة المحليّة – أو الخليجيّة – تنعكس في الشّحنة الشعريّة والعاطفيّة والنّفسيّة في هذه النّصوص، على رغم أنّ النّصوص في تماسها مع الهمّ الإنسانيّ العامّ تعكس ما لدى إنسان اليوم – بصرف النّظر عن جنسيّته أو لغته – من توتّرات ومظاهر قلق وانكسار أو خيبة، خاصّة إذا ترافقت مع مشاعر الغربة والفشل في التّصالح مع الجو المحيط. (314)

وعلى أهميّة التّعبير الشعريّ – والإبداعيّ عامّة – لكنّه لا يغني عن دراسات ميدانيّة وتحليليّة معمّقة، للولوج إلى عوالم هذه الجاليات بكلّ ما فيها من تعقيدات وتناقضات، وما زلنا – وسنبقى طويلاً على ما يبدو – جاهلين بها أو بتفاصيلها، خاصّة وأنّه من الطّبيعيّ أنّ يكون الإعلام الذي يهتمّ بأمر هذه الجاليات ناطقاً أو مكتوباً بغير العربيّة. صحيح أنّ الجرائد الإنجليزيّة الصّادرة في بلدان المنطقة والموجّهة – أساساً – إلى هذه الجاليات أو إلى شرائحها المتعلّمة والقارئة للدقّة، تولي عناية لقضايا هذه الجاليات وثقافاتهما، لكنّ يبقى القارئ العربيّ، مواطناً كان أم مقيماً، في جهلٍ مطبق بهذه القضايا والثّقافات، وتبقى هذه الجاليات كما لو كانت مغلقة على نفسها في أصداف صلبة.

خليجيون في الهند

علاقة بلدان الخليج العربي ليست علاقة من طرف واحد، يكون فيها الخليج هو المُستقطب للمهاجرين الهنود إليه، فالعكس صحيح كذلك، حيث عرفت الهند - منذ وقتٍ مبكرٍ أيضًا - هجرة من أفراد النخبة التجارية الخليجية إليها، وتحديدًا إلى مركزها التجاري، مدينة بومبي.

يسرت سهولة الحياة ورخص مستوى المعيشة في الهند للتجار العرب الاستقرار فيها، ناقلين معهم ما في بلادهم من عادات وأساليب معيشة، فأقاموا لهم المحال التجارية التي تحمل الأسماء العربية، وكانت بمثابة وكالات تجارية للتجار الخليجيين تلبي طلباتهم من البضائع المتنوعة، وتتولى شحنها من الهند إلى دول الخليج ودول ومدن عربية أخرى كبيروت. (315)

وأسس التجار العرب جمعية لهم عُرفت باسم (الجمعية العربية الهندية)، اهتمت بمساعدة المحتاجين العرب، وبسبب النزوع القومي العربي للقائمين عليها، كانت تقيم الاحتفالات بالمناسبات العربية ولقاءات الترحيب بالزعماء العرب الذين يزورون الهند، كما حدث عند زيارة جمال عبد الناصر، وشكري القوتلي، وعبد السلام عارف، والملك حسين، ورشيد كرامي. وكان مقر الجمعية بمثابة نادٍ عربي خليجي تُقام فيه اللقاءات شبه اليومية للتجار العرب، خاصة وأن المقر ضم مكتبة للكتب والصحف العربية التي تصل الهند، وكانت هذه اللقاءات فرصة لتبادل الأخبار وتلقيها من القادمين الجدد إلى الهند. وقد أسسوا مدرسة عربية في بومبي يدرس فيها أبناء التجار العرب المقيمين فيها. (316)

وعلى رغم أن كراتشي - قبل استقلال باكستان عن الهند وبعده - استقطبت بعض الخليجيين، فإن بومبي كانت المركز الرئيس لهم. وقد كانت - إضافة إلى أهميتها التجارية - مقصدًا للعلاج الطبي بالنسبة إلى أهل الخليج حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، بل إنها ما زالت كذلك بالنسبة إلى الكثيرين منهم حتى اليوم. (317) حيث تشكل فيها - يومها - مجتمع صغير من أبرز عائلاته آل البسام وآل القصيبي وحميد بن جامل وآل الجناعي، واشتهر من بين التجار العرب المقيمين في بومبي في النصف الأول من القرن (318).

العشرين الشيخ قاسم بن محمد آل إبراهيم الذي ملك ثروة طائلة وتوفي عام 1956 هناك، والشيخ عبد اللطيف بن محمد آل عبد الرزاق، وهو تاجر لؤلؤ من الكويت أقام في بومبي عدّة سنين، ومحمد المشاري الذي ملك - هو الآخر - ثروة طائلة تقدّر بخمسة ملايين روبية، ولكنّه مرّ بضائقة مالية أدّت إلى إفلاسه عام 1920 وتوفي بعد ذلك بعامين، والشيخ محمد زينل وهو تاجر كبير يعتقد أنّه من فتح باب بيع اللؤلؤ في باريس ولندن، ومحمّد إبراهيم بن هجرس من البحرين الذي بنى مسجدًا صغيرًا للعرب في المدينة، وكذلك عبد الرّحمن المدفع وهو تاجر لؤلؤ من أهالي الشارقة الذي حوّل منزله إلى دار ضيافة لأهل السّاحل طول مدة إقامتهم في بومبي، (320) ومحمد علي الزيّاني من البحرين ويوسف الصايغ من دبي.

ومن البحرين أتت إلى الهند أيضًا شخصيّات ناهضت الهيمنة الإنجليزيّة على بلادهم، فنفاهم الإنجليز إلى هناك، وكان من بينهم عبد الوهاب الزيّاني الذي كان أحد قادة الحراك المناهض للإصلاحات الإداريّة التي أدخلها الإنجليز يومها، ورأى فيها هؤلاء القادة تحجيمًا للسلطة القبليّة الرّاسخة وتدخلًا من الإنجليز فيما اعتبروه شأنًا داخليًا، حين أزاخوا حاكم البلاد - يومها - الشيخ عيسى بن علي آل خليفة، وعيّنوا ابنه الشيخ حمد حاكمًا جديدًا، واستمرّ الزيّاني في موقفه المعارض للإنجليز وتدابيرهم في منفاه حتّى وفاته في بومبي 1925، وقد كسب في ذلك تأييد بعض الشّخصيّات في الهند ومن أبرزهم محمد علي جناح الذي تولّى المحاماة عنه.

ولم تكن التجارة الغاية الوحيدة التي قصد الخليجيّون بومبي من أجلها، فبعضهم أتاها لتلقّي العلم، حيث كانت العائلات الثريّة ترسل أبناءها للدراسة في مدارس وكيّات الهند قبل أن يبدؤوا، في مرحلة لاحقة، بإرسالهم إلى الجامعات العربيّة وكذلك الأوروبيّة والأمريكيّة، وحتى بين من قصد الهند للتجارة كغاية أساسية نجد أن الإقامة فيها قد فتحت له أبوابًا للمعرفة من خلال الاحتكاك بالأجواء الثقافيّة ومستوى التّعليم هناك، وبينهم من أطال البقاء والاستقرار هناك، وأسّسوا أسرًا - عبر الرّواج بهنديات - وبينهم من أتى بهنّ معه إلى بلاده، فكان أبناؤهم وبناتهم من أوائل المتعلّمين في المنطقة.

وبين من درسوا في الهند من البحرين أحمد حسن إبراهيم و خليل المؤيد وسالم العريض، (321) ومن الكويت مرزوق فهد المرزوق وغنيمه فهد المرزوق اللذان عاشا بكراتشي مع أسرتهما وكانا على اتصال بموطنهما عن طريق مقالاتهما التي يبعثان بها لمجلة (البعثة) الكويتية، (322) وكذلك خالد محمد الفرج الذي ولد بالكويت، وعاش في الهند فترة من الزمن ومنها جاء إلى البحرين، حيث عمل مدرّساً ثم موظفًا ببلدية المنامة، قبل أن ينفيه الإنجليز منها. ومن الشارقة قصد الهند سعيد التومان لدراسة اللغة الإنجليزية برفقة أخيه، وأصبح له - فيما بعد - دورٌ في تأسيس المنتدى الإسلامي في الشارقة بين عامي 1910 - 1915. (323)

من التجار العرب بالهند أيضًا كان ابن إمارة الشارقة المؤرخ عبد الله صالح المطوع، وحميد بن كامل مؤسس مكتبة اليقظة في الشارقة، وعبيد بن عيسى النابودة، حيث أقاموا بالهند على فتراتٍ تتراوح بين خمس وسبع سنوات، وكذلك يوسف بن علي الصايغ من دبي وكان دلالًا، وعبد القادر عباس، وفاروق أحمد عرشي، ومصطفى عبد النبي والأخيران من تجار المواد الغذائية والأقمشة وغيرها من الهند إلى دبي، وشكّل مجموع الواردة أسمائهم حلقة مهمة من التعاملات التجارية الخاصة بالؤلؤ، لأنهم بمثابة البنك لتجار اللؤلؤ الذين كانوا يجدون صعوبة في إخراج أموالهم من الهند، فكانت تُودع عندهم ليعيدوها إلى أصحابها بضائع في دبي. (324)

ولم يكن مواطنو بلدان الخليج وحدهم من كانت الهند مقصدًا لهم، حيث زارها ثوار ومصلحون عرب. على سبيل المثال، فإنّ العراقيّ طالب باشا النقيب قضى بضع سنواتٍ من حياته فيها، حينما نفاه البريطانيون عام 1915 من العراق، وزارها الشيخ رشيد رضا عام 1923، وحافظ وهبة عام 1913، ومحبي الدين الخطيب عام 1915، وأمين الريحاني عام 1923، وعبد العزيز الثعالبي زارها مرّتين في عامي 1923 - 1936، وكلّهم حلّوا ضيوفاً على هؤلاء التجار، وكانت زياراتهم مناسباتٍ أدبية وقومية تلقى فيها الكلمات، وتناقش القضايا الإسلامية والعربية والشؤون الفكرية والأدبية، حيث مناخ الحرية المتاح هناك أرحب بكثير ممّا هو في الخليج. (325)

ووظف بعض هؤلاء التجّار جزءاً من ثروتهم بإنشاء المدارس، سواء أكان ذلك في بومبي نفسها أم في أوطانهم، فنجد الشيخ قاسم بن محمد آل إبراهيم يتبرّع لبناء المدرسة المباركية بالكويت بمبلغ قدره ثلاثون ألف روبية، وتبرّع الشيخ عبد الرحمن بن عبد العزيز آل إبراهيم بعشرين ألف روبية. (326) أمّا الشيخ محمد زينل فقد أسّس مدرسة الفلاح في مدينة بومبي عام 1931 لأبناء الجالية العربية، حيث تُدرس فيها العلوم الدّينية واللغة العربيّة والرياضيّات، واستمرّت هذه المدرسة عشر سنوات ثم توقّفت قبيل الحرب العالميّة الثانية 1941 بسبب الأزمة الاقتصاديّة. وأقامت الكويت، بتوجيهاتٍ من الشيخ عبد الله السالم، المدرسة العربيّة في بومبي بناءً على رغبة الكثير من أفراد الجالية الكويتيّة، ومدرسة عربيّة في كراتشي لأبناء العرب الذين لا يتحدّثون العربيّة والذين نزح آبائهم من حيدر آباد إلى كراتشي، وهم من أهالي حزموت واليمن ودبي. (327)

وعلى الرّغم من أنّ الخليج لم تكن به طباعة عربيّة قبل الحرب العالميّة الأولى، فقد تدفّقت عليه الكتب المطبوعة بالهند والجرائد اليوميّة والمجالات الأدبيّة، وحتى مطبوعات القاهرة كانت تأتي عن طريق السفن القادمة من بومبي، ويشير مبارك الخاطر إلى أنّ أوّل صحيفتين عربيّتين دخلتا إلى البحرين، وهما (المقتطف) المصريّة و(العروة الوثقى) الباريسيّة، عن طريق بعض أبنائها القادمين من بومبي. (328) وكان الشيخ قاسم محمّد آل ثاني حاكم قطر في عِدَاد المساهمين في طبع الكتب المقاومة للتّبشير في بومبي، بالاتصال بصاحب المنار في القاهرة عن طريق وكيله التجّاري في البحرين مقبل عبد الرّحمن الذّكير. وقُدّمت تسهيلات للشيخ مانع بن راشد من دبي لطبع خريطته الخاصّة بالمفاصات في مطبعة بومبي العربيّة عام 1914. (329)

إذا كان بعض أفراد النّخبة الخليجيّة الذين قصدوا الهند أطالوا المكوث فيها، حتّى إنّ بعضهم تُوفي ودُفن هناك، فإنّ الوجود الخليجيّ في الهند تميّز - إجمالاً - بالإقامة القصيرة أو المؤقتة، فعلى الرّغم من أنّ الهند أوفر حظّاً من التّقدّم، ومُتّع الحياة فيها أكثر جذباً، فإنّ التجّار العرب ما يكادون ينهون قضاء مصالحهم التجاريّة حتّى يقفلوا راجعين إلى بلادهم، (330) ولكن حتّى غير المقيمين في بومبي، إذ كانوا يأتونها موسميّاً لضرورات عملهم

التَّجاريّ، كانوا يمكثون فيها شهوَرًا طويلة من السَّنة، ويدلِّنا نصّ القصيدة التي كتبها التَّاجر
والشَّاعر الإماراتيّ إبراهيم المدفع عن مدينة بومبي ليس فقط على مدى تعلُّق أبناء الخليج
من الذي عاشوا في الهند بالمدينة، وإنَّما أيضًا عمَّا كان يجمع بينهم من ألفة في غربتهم،
حتَّى إنَّهم شكَّلوا - كما وردت الإشارة - مجتمعًا خليجيًّا مصغَّرًا هناك.

يقول المدفع في قصيدته:

«بومبي يا مرتع الغزلان من قدم

وملتقى كلِّ محبوب ونشوان

بومبي يا مَنْ لها في القلب منتجع

وذكريات بها التَّاريخ ملآن»

ويتذكَّر الشَّاعر صحبه من أبناء الخليج الذين آخاهم وصادقهم فترة إقامتهم بالمدينة:

«كانت مجالسهم بالأمس عامرةً

من نخبة القوم أصحاب وإخوان

فمن دبيّ كذا البحرين مع قطر

كذلك شارقة أيضًا وعجمان

كذا الكويت وبوظبي كذا عدن

ورأس خيمة أيضًا بل وجيزان

كذا أم القواني والحسا وكذا

من مسقطِ وعُمانِ بل خراسان»

ويصل الشّاعر في تذكّره وتحسّره مبلغًا يعود لا يكون في وسعه تحمّله:

«فمنهم من قضى في هاهنا ومضى

ومنهمو قيل قد آوته أوطان

فقلت والدّمع من عيني منهمر

كفى كفى لا تُعد للنّفس أشجان» (331).

تكاد أبيات القصيدة أن تقدّم صورة مكثّفة عمّا يمكن أن ندعوه المجتمع الخليجيّ المصغّر في الهند في أوائل القرن العشرين الذي شكّل قاطرة للتّحديث والتّطور، لأنّ أفراد هذه التّواة التي اتّسعت كانوا بين أبرز من قادوا مظاهر التّحوّل الاجتماعيّ والثّقافيّ في أوطانهم الخليجيّة وبذروا فيها بذرة الوعي الوطنيّ في مواجهة سعي المستعمرين الإنجليزيّ خلال فترة هيمنتهم المديدة إلى إبقاء المنطقة معزولةً عن محيطها العربيّ خاصّة، لأنّه الأكثر قابلية للتّأثير، لا في خلق الوعي الثّقافيّ والاجتماعيّ بين أبنائها فحسب، وإنّما أيضًا في بلورة الوعي الوطنيّ والقوميّ المناهض للاستعمار والسيطرة الأجنبيّة.

وعن تأثّر التجّار من أهل الخليج العربيّ بالحضارة الهندية يشير الشاعر الراحل سلطان بن علي العويس: «في الهند شاهدنا الزّراعة والطّب والعلوم والإمكانيّات الكبيرة التي لم يكن لدينا منها سوى الأسفار التي تمثّل مصدر عيشنا وإمكاناتنا الوحيدة، وشاهدنا المدارس والكهرباء والمستشفى، فقلنا لا بدّ من عمل شيء في الوطن، وبقيت تلك الرّؤية حتّى توقّرت المادة وبدأت الإسهامات، وحين أقول تعلّمنا من الهند لا أعني أنّنا دخلنا الكليّات والمعاهد هناك، وإنّما تعلّمنا الرّؤية والحياة بشروطها الأساسيّة (...) ولقد نقلنا من الهند فكرة البناء ابتداءً من الكتاب وانتهاءً بالمستشفى» (332).

وهكذا يبدو طبيعيًا أنه في ظروف العزلة التي أشرنا إليها أن تكون الهند بالذات هي الشرفة التي أطلّ من خلالها أولئك الثّفر من المتنوّرين من أبناء الخليج على ثقافتهم العربيّة - ولو من بعيد - حين تيسر لهم مدّ الجسور نحوها، بالنظر إلى أنّ الهند لم تكن وجهة مسدودة في وجوههم في حقبة الهيمنة البريطانيّة عليها التي امتدّت حتّى عام 1947، حيث كان الخليج العربيّ يُدار من قبل حكومة الهند البريطانيّة، وكانت القرارات المصيريّة بشأنه تتخذ في كلكتا أو بومبي، وتُنفذ عبر وكلاء إنجليز مقيمين في مسقط والشارقة وبوشهر والبحرين والكويت، وأصبح الجهاز الإداريّ في بلدانه تحت سيطرة موظّفين مختارين من جهاز الخدمة المدنيّة في الهند، حتّى العملات المتداولة فيها كانت محصورة في الرّويّة الهنديّة، والطّوابع المستخدمة فيها لأغراض البريد هي الطّوابع الهنديّة، مختومًا فوقها عبارة البحرين أو مسقط أو الكويت أو قطر، واللهجات المستخدمة على سواحلّه مطعّمة بالكثير من المفردات والعبارات الهنديّة أو الإنجليزيّة المحوّرة». (333) وشملت التّأثيرات الهنديّة مختلف المجالات وتصل إلى أدقّ الأمور وأصغرها، حتّى أصبح للهند مكان بارز في الموروثات الشّعبيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة المحليّة لفترة طويلة نسبيًا قبل أن تهب رياح التّغيير بدءًا من خمسينيّات القرن الماضي. (334)

ونستدلّ من العرض الذي قدّمه طارق نافع الحمداني، (335) لما كانت مجلة (العرب) (336) التي صدرت في الهند باللغة العربيّة تنشره من أخبار بلدان الخليج، على مدى التّفاعل بين أبناء الخليج من مختلف أقطارهم، وكذلك تفاعلهم مع ما كان يدور في بلدانهم من أخبار وتطوّرات. فما نشرته الصّحيفة يعكس طبيعة الأوضاع السّائدة في إمارات الخليج العربيّ إبّان الحرب العالميّة الثّانية، فلقد كان للمجلة مراسلون في تلك الإمارات يزوّدونّها بالمعلومات التي تخصّ المنطقة. فعلى سبيل المثال، إنّ مراسل (العرب) هو الذي زوّد المجلة بأخبار الكويت في تلك الفترة، ومتابعة أهلها لتطوّرات الحرب أوّلًا بأوّل، وجاءت بعض أخبار المجلة عن طريق المناقلة والمشافهة، إذ أوردت أخبار البحرين مثلاً عن طريق الحديث الذي أدلى به للمجلة الوجيه الحاج جاسم كانو الذي وصل إلى بومبي من البحرين، فكان حديثه مملوءًا بالأخبار التي تخصّ الأوضاع العامّة فيها، ومنها الأوضاع

الاقتصادية، كما نقلت أخبار ارتفاع أسعار البضائع والحاجيات في الكويت فترة الحرب، عن طريق التجار الكويتيين الذين وفدوا إلى بومبي. (337) بل إنَّ المجلة أشارت إلى أنَّها «كانت تتسلَّم أخبارها من مسقط تلغرافياً». (338)

واستغلَّ رئيس تحريرها عبد المنعم العدوي، وهو مصري الجنسية مقيم في بومبي، فرصة وجود الشيخ سلطان بن صقر - حاكم الشارقة - للعلاج في بومبي، ليحصل منه على معلومات عن بلاده، حيث قدَّم الصورة الرسميَّة لعلاقات بلاده مع المعتمد السياسي البريطاني في الخليج العربي من جهة، وعلاقات إمارات الخليج العربي إحداها بالأخرى من جهة أخرى، ومما نشرته المجلة كان الحديث المهم الذي أدلى به إليها الوجه الحاج يوسف الحاج ماجد، القائم بأعمال المملكة العربيَّة السَّعوديَّة، بعد عودته من البحرين إلى كراتشي، إذ تضمَّن الحديث صورة للعلاقات السَّعوديَّة - البحرينيَّة من جهة، وأوضاع البحرين الداخليَّة من جهة أخرى. (339)

وعلى ما رأينا، فإنَّ عدد الشَّخصيات التي عاشت في الهند من بلدان الخليج أكبر من أن يحصى، وكان للكثيرين منها أدوار لا تجحد في النهضة الثقافيَّة والاجتماعيَّة وفي الحياة الاقتصاديَّة في بلدانهم، لكننا سننهي هذا الفصل - وانسجاماً مع الطابع الثقافي لمبحثنا هذا - بالوقوف أمام بضع شخصيات ثقافيَّة من مختلف البلدان الخليجيَّة، كان لعيشها في الهند أكبر الأثر في تكوينها الثقافي والإبداعي، ومن ثمَّ في دورها في بلدانها الأم، حيث أثرى وجودها هناك، وعلى تخوم ثقافتين وحضارتين مهمَّتين هما العربيَّة والهنديَّة، ما كان عليه أصحابها من موهبة، وساهم في تنوير رؤاهم للأوضاع في أوطانهم والعالم.

وتتوزَّع مواهب وعطاءات هذه الوجوه على مجالات الإبداع في الأدب والفنِّ والثقافة عامَّة: الشعر، والصَّحافة، والفكر، والموسيقى، والمسرح، لنخلص من ذلك إلى التَّدليل على ما لعبته الهند من دور مُهم في فكِّ العزلة التي فرضها المستعمرون على بلدان الخليج أولاً،

وثانيًا في إثراء الثقافة والفن في هذه البلدان بمؤثرات ثريّة هضمتها الثقافات المحليّة فيها واستوعبتها في نسيجها بصورة خلاقة.

شخصيات خليجيّة عاشت في الهند

أولاً: شخصيات من الكويت

عبد الله الفرّج

من المبدعين الخليجيّين الذين عاشوا في الهند الشّاعر والفنّان الكويتيّ عبد الله بن محمد الفرّج (1836 – 1901)، صاحب الأثر الكبير في مسيرة الأدب والفنّ في الكويت والخليج، فهو موسيقي وشاعر نظم الشّعر الفصيح والنّبطي، ومع أنّ الكثير من شعره الفصيح ضاع، فقد بقي شعره العاميّ محفوظًا، ممّا سهّل جمعه وإصداره في ديوان (340) أمّا ألحانه وموسيقاه فما زالت تعيش بيننا، وستظلّ.

ولد عبد الله الفرّج في الكويت، وفي الرّابعة عشرة من عمره انتقل للعيش مع والده في الهند حيث كانت تجارته. وهناك نشأ وتلقّى تعليمه، وقد حرص والده على تعليمه اللغة العربيّة، وتعلّم اللغتين الهنديّة والإنجليزيّة. هواه الموسيقيّ والشّعريّ غلب اهتماماته ومواهبه الأخرى، فدرس الموسيقى على أيدي مدرّسين هنود، حيث تعلّم العزف على العود والكمان، وتشير بعض المصادر إلى أنّه قد غنّى باللغتين الفارسيّة والهنديّة، بالإضافة إلى العربيّة. (341)

ينقل د. خليفة الوقيان (342) عن خالد الفرّج قوله عن ابن عمّه عبد الله: «نشأ في الهند فتأثر بموسيقاها إلى حدّ كبير، لأنّه تعلّمها على أساتذة الموسيقى هناك، ورأيتُ في مخلفاته كتبًا للألحان مكتوبة بالنوّة وعليها تعليقات بخطّه، ممّا يدلّ على تضلّعه في هذا الفنّ، وفي بعض ألحانه يظهر النّغم الهنديّ بارزًا كما في قصيدة البهاء زهير: «ملك الغرام عنانيه» وغيرها، وساهم إلى حدّ كبير في تلطيف ألحان الفنون الكويتيّة المعروفة باللعبونيّات

نسبة إلى الشاعر محمد بن لعبون،(343) وما يرجح ذلك ظهور النغم الهندي في لحن صوت «ملك الغرام عنانيه» بخاصة ما ذكر من وصف لذلك الصوت في الإسطوانة التي سجلها عزرا الكويتي لصالح شركة «بيضا فون» في فرعها ببغداد.(344)

وتأثر عبد الله الفرّج بما كان يدور في مناظرات الأدباء والفنانين المهاجرين إلى الهند من حضرموت واليمن التي كان حريصاً على حضورها، واستمع إلى الأغاني والضروب العربية القديمة، واستطاع أن يولد الفن المعروف بـ(الصوت)، فكان أن اتخذ من تلك القاعدة منطلقاً، إضافة إلى معرفته ومعلوماته، فجعل منه فناً قائماً بذاته يختلف عن فنّ اليمن أو غيره من الفنون.(345)

وكانت ديوانية محمد الفرّج - والد عبدالله - من بين الديوانيات التي يؤمّها الشعراء والأدباء والفنانون والتجار المهاجرون إلى الهند من أبناء الحجاز واليمن، وكان عبد الله - كما يرى الأستاذ إبراهيم الصّولة - «يسمع الكثير من القصائد العربية الجميلة، والألحان الحجازية واليمينية النادرة المتعددة الأشكال والأنماط حتّى ألمّ بالكثير من هذه الفنون المختلفة، وخرّنها بذاكرته وحفظها ودرسها، ومهدّ ذلك له الطريق للوصول إلى شكل جديد مبتكر لفن الصوت ليس له علاقة بالشكل الحجازي القديم، ولا يرتبط به إلّا بالنص الشعري وعدد وحداته الإيقاعية والتسمية. فهو لون جديد ومدرسة لحنية موسيقية مُطعّمة ألحانها بالمقامة الموسيقية الهندية الممزوجة بالسلم الموسيقي العربي».(346)

سيغدو عبد الله الفرّج - من وجهة نظر بعض الباحثين - رائد فنّ الصوت في منطقة الخليج، الذي لحن عدداً غير قليل من الأشعار التي انتشرت في المنطقة، واستنبت الفرّج في الخليج تقليدَ مصاحبة العود والمرواس، وهو تقليد معروف في مصر والشام، والمرواس أصوله هندية ويستخدم كضابط إيقاع موسيقي، والمؤكّد أنّ الفرّج استلهم بعض موسيقاه من الهند فترة إقامته فيها.(347)

وكان لعبد الله الفرّج تأثير كبير في الجيل الذي جاء بعده، وكان ممّن لازمه من الفنانين الكويتيين الموسيقار إبراهيم اليعقوب (توفي 1928) الذي أطال صحبته، فأخذ عنه فنه

وأجاده (348) ومن تلامذته أيضًا خالد البكر (توفي 1925) الذي أخذ عنه فنه أخوه يوسف البكر (توفي 1955). وقد خرج غناء الصوت عن نطاق منشئه في الكويت، ليصل إلى المناطق المتاخمة لها على سواحل الخليج العربي، مثل البحرين وقطر والأحساء، بل تجاوز ذلك إلى مناطق أبعد، ليصل إلى بلاد اليمن والحجاز، وحتى العراق التي وصلها الصوت عن طريق صالح الكويتي وداود الكويتي اللذين ارتحلا إلى العراق في أواخر عشرينيات القرن العشرين، إذ سجل صالح الكويتي صوت «يعاهدني لا خانني ثم ينكت» وصوت «يا رب سهل لنا المطالب» على حين سجل داود الكويتي صوت «في هوى بدري وزيني» وصوت «ملك الغرام عناينه»، وهذه جميعها من ألحان عبد الله الفرج (349) ووصل الصوت الكويتي إلى تلك المناطق بعدة وسائل، منها انتشار الإسطوانات في نهاية عشرينيات القرن العشرين، إضافة إلى وصول السفن الكويتية والمطربين الذين يكونون على ظهورها إلى الموانئ التي تمر بها أثناء رحلات السفر.

وفيما يتعلق بالبحرين التي كان فنانونها الأكثر تأثرًا به، فيعود الأمر إلى أن عبد الله الفرج أقام فترة من الزمن فيها، نحو عام 1890، وكانت تربطه علاقة متينة مع الشيخ جابر بن محمد الخليفة - عم الفنانين عبد اللطيف ومحمد بن فارس - وهو من المهتمين بالموسيقى ومن المعجبين بالفرج، الذي كان ينزل بضيافته، ولا شك في أن إقامة عبد الله الفرج بالبحرين قد تركت أثرها الموسيقي حيث عُرف بإحيائه السهرات الفنية (350) ومما يرجح التأثير الفني لعبد الله الفرج من خلال الحفلات التي كان يقيمها في البحرين مطالبة المتشددين بإخراجه منها، ويضاف إلى ذلك أن عبد اللطيف بن فارس ومحمد بن فارس زارا الكويت، ونزلا في (دخينة) الدار التي يملكها عبد الله الفرج. ولعل فيما سبق ذكره تعليقًا لانتشار الصوت في الكويت والبحرين أكثر من انتشاره في أقطار الخليج والجزيرة العربية الأخرى (351).

ثمة من يرى من الباحثين أن تقاليد فن الصوت أصولها عربية محض وبالتالي تعتبر كلاسيكية عريقة، وهناك من يعود به إلى الصوت الكلاسيكي الذي عنه تحدث (كتاب الأغاني) لأبي فرج الأصفهاني في القرن العاشر، فيما يرجعه باحثون آخرون إلى فترات

التَّهْوُضُ في المنطقة العربيَّة والتَّلاقح بينها وعرقِيَّات أخرى مهاجرة ومجاورة، ويجدون تفسيرًا لذلك في أنَّ تسمية الصَّوت في اللهجة العاميَّة في بلدان الخليج تستدعي نوعًا معيَّنًا من الجنس الموسيقيِّ الغنائيِّ لحنًا وإيقاعات، فيما يعرف بـ«الموشَّح»، بل ويستدعي نوعًا من الرِّقص الشَّعبيِّ، وفي كلِّ الأحوال فإنَّ «الصَّوت» الذي نعرفه اليوم هو مثل الصَّوت القديم: قصيدة موزونة مُقفَّاة، مُلحَّنة ومصاحبة بعزف على آلة العود. (352)

وجد عبد الله الفرّج في الفنَّانين البحرينيَّين محمَّد بن فارس وضاحي بن وليد اللذين طَوَّرا أنماط وأساليب فنِّ الصَّوت ضالَّته لاستلْهام مادَّته لتطوير أساليبه وألحانه لفنِّ الصَّوت الذي انطلق به في المنطقة، ويعدُّ محمد زويِّد آخر تلاميذ هؤلاء الموسيقيِّين الكبار في فنِّهم. (353)

لا تنحصر مكانة عبد الله الفرّج في مساهمته في التَّطوير الموسيقيِّ وحده، وإنَّما في مساهمته الشَّعريَّة أيضًا، وكان يطلق على نفسه اسم «محيي الهوى» في مواضع عديدة، ومن ذلك قوله:

قال محيي الهوى ظبي سباني

آه عزَّاه للرَّوح العليلة

ويح من هو من الهجران فاني

وإن نعا الورق طنَّب في عويله

وقوله:

قال محيي الهوى للسَّهاري

من خشوف مداهلها الاظله

بار فيهن عنود ما يباري

حيث جوره يعت اللي يتلّه

الدّيوان الذي ضمّ أشعاره العاميّة طبع في بومبي بالهند عام 1919، وقد لاقى رواجًا كبيرًا جعل ابن عمه الأديب خالد محمد الفرج يعيد طباعته في دمشق عام 1953. (354)

خالد الفرج

شخصيّة كويتيّة أخرى كان للهند أثر في تكوينها الأدبيّ والمجتمعيّ هو الشّاعر خالد الفرج الذي، وإن كان قد ولد في الكويت، فإنّه كان بحقّ شخصيّة عابرة لهذا التّأطير، فهو كويتيّ وبحرينيّ وسعوديّ، ليس فقط لأنّه عاش في هذه البلدان فقط، وإنّما لأنّه ترك أثرًا مهمًّا في كلّ مكان عاش فيه، بل وأصبح جزءًا من نسيجه، دون أن يشعر بغربته عنه، ثمّ إنّهُ أمضى العامين الأخيرين من عمره في بلاد الشّام، وتوفي في أحد المستشفيات في بيروت، وهو مثل عبد الله الفرج ينتمي إلى عائلة تنحدر من قبيلة الدّواسر التي كانت تسكن في نزوى لكنّها هاجرت في أوائل القرن الحادي عشر الهجري إلى ضفاف الخليج وتجوّلت بين مناطقه، واستقرّت لفترة في مدينة الزّبارة في شبه جزيرة قطر، ثمّ انتقلت إلى الكويت واتّخذتها وطنًا لها، وفيها ولد خالد. (355)

تلقّى خالد الفرج علومه المبكّرة في الكتاب، وعند افتتاح المدرسة المباركيّة في الكويت عام 1911 التحق بها، وبدأ حياته العمليّة مدرّسًا في المباركيّة نفسها، قبل أن يهاجر إلى الهند مبكّرًا حيث كان في السّابعة عشرة من عمره، وأقام فيها خمس سنوات، بين عامي 1334 و1339هـ (1916 - 1920)، وهناك تعلّم اللغة الإنجليزيّة وشيئًا من علوم الهندسة، على ما تشير سيرته، ومثل الكثير من أبناء الخليج ممّن قصدوا الهند مارس النّشاط التّجاريّ من خلال إنشاء المطبعة العموميّة التي طبع فيها بعض الكتب العربيّة، بعضها كان على نفقة الملك عبد العزيز بن سعود، فهجرته للهند لا تختلف عن السّياق نفسه، خاصّة وأنّ والده قد سبقه إلى بومبي. (356)

وفي الهند التقى الفرّج بالأديب البحرينيّ عبد الله الزّائد، ونشأت بينهما صداقة وثيقة، حيث حدّثه الزّائد عن النّشاط الثّقافيّ في البحرين وحثّه على المجيء إليها والإقامة فيها، حيث سيجد فيها البيئة الملائمة لعطائه الثّقافيّ، وبالفعل انتقل الفرّج إلى البحرين عام 1921 التي طاب له فيها المقام، حيث احتفى به مثقّفو البحرين، وسرعان ما انضمّ إلى النّادي الأدبيّ في المحرّق مُساهمًا بهمة في أنشطته، وشارك مع الزّائد في تكريم ضيوف البحرين من المفكرين العرب كالثّعاليّ ومحمّد الشّنقيطيّ وأمين الرّيحانيّ، وأصبح مدرّسًا بمدرسة الهداية الخليفية، (357) ولاحقًا أصبح عضوًا في المجلس البلديّ البحرينيّ.

وفي سنوات لاحقة انتقل إلى السّعوديّة، وكان ذلك - كما تشير بعض المراجع - ضمن النّزوح الجماعيّ المعروف لعشيرة الدّواسر مطلع الأربعينيّات من القرن الهجريّ الماضي من البحرين إلى المنطقة الشّرقية من السّعوديّة، وهناك اختاره الملك عبد العزيز بن سعود ليكون رئيسًا لبلديّة القطيف، وتقول هذه المراجع أيضًا إنّ إقامته في المنطقة الشّرقية من السّعوديّة امتدّت نحو خمسة وعشرين عامًا، وبحكم هوايته للطّباعة وخبرته فيها من خلال تجربته السّابقة في الهند، أسّس خلالها أيضًا أوّل مطبعة عام 1953 (المطبعة السّعوديّة بالدّمام)، بدعم من الملك سعود، وسافر إلى ألمانيا من أجل شرائها، وتابع تركيبها خلال إقامته الاستشفائيّة في سوريا ولبنان في العامين الأخيرين من حياته، لكنّه لم يحضر تشغيلها، وقد أتاح تأسيسها للصّحف الأهليّة الناشئة في المنطقة الشّرقية آنذاك أن تطبع محليًا. (358)

ثانيًا: شخصيّات من الإمارات

عبد الرّحمن حسن المدفع

يعدّ التّاجر عبد الرحمن بن حسن المدفع من أهالي الشّارقة من أشهر الذين ارتحلوا إلى الهند واستقرّوا فيها، وكان منزله مجلس ثقافة وعلم جمع فيه الرّواد من الإصلاحيّين والمفكرين والسّياسيين العرب والمسلمين من مختلف البلاد العربيّة والإسلاميّة في لقاءات ومناظرات كانت البذرة الأولى لبوادر الثّقافة التي انبثق عنها (المنتدى الإسلاميّ) بالشارقة

سنة 1920، وأقامه رجال الأدب والتجّار المثقّفون الذين سافروا إلى الهند، ومنهم الشّيخ عبدالله بن حديد وحميد الكندي (359).

وقصد مجلسه في بومبي مَنْ وصل الهند من مفكري العرب الداعين إلى الإصلاح، زائرين كانوا أو منفّيين، ويمكن القول إنّهُ ومن هذا المنزل بدأ التّفاعل بين تجّار الخليج والجالية العربيّة لالتقائهم فيه، حيث ظلّ مجلس المدفع مفتوحاً يلتقي فيه هؤلاء الرّوّاد، وكان ومن ثمار تلك التّجمّعات بناء (المدرسة العربيّة) بالهند لتعليم أبناء العرب الموجودين فيها، (360). وكانت تتاح الفرص للمفكرين العرب والمسلمين ممّن يزورون الهند زيارة هذه المدرسة، والالتقاء بأساتذتها وطلبتها، وهذا ما جعل أولئك الطّلبة على صلة دائمة بقضاياهم، ولفت أنظارهم إلى ما يدور حولهم من مظاهر الحضارة والرّقي حينها. (361).

كما كان للمناقشات التي تدور في المجلس أثرها في بلورة فكرة تأسيس جمعيات ومنتديات ثقافيّة في البلدان الأمّ لهذه الشّخصيّات، ففي الشّارقة مثلاً أسّس المنتدى الإسلاميّ الذي سبقت الإشارة إليه، وأقيمت مكتبة اليقظة التي أسّسها التّاجر محمد علي بن كامل، والمكتبة الوطنيّة التي أسّسها التّاجر الأديب إبراهيم المدفع، والمدرسة التّيميّة التي أسّسها الشّيخ علي بن محمد المحمود.

أحمد بن سلطان بن سلّيم

على خلاف آخرين غيره من أبناء الخليج الذين قصدوا الهند لممارسة نشاطهم التّجاريّ، فإنّ أحمد بن سلطان بن سلّيم من أهالي دبيّ أتاها منفياً، ما يُذكر بحال البحرينيّ عبد الوهاب الرّياني الذي نُفي في العشرينيات من البحرين من قبل الإنجليز، فابن سلّيم نفي من دبيّ إثر إخفاق الحركة الإصلاحية التي شهدتها دبيّ في عام 1938، وهي واحدة من حركات مشابهة جرت، في الحين نفسه تقريباً، في كلّ من البحرين والكويت أيضاً ضدّ الوصاية البريطانيّة على القرار المحليّ، وللمطالبة بالمشاركة الشّعبية وفق مقتضيات تلك المرحلة.

ينقل بعض الرواة أنَّ أحمد بن سلطان بن سليم ولد في دبي في عام 1904. درس علوم القرآن والحديث، ثم التحق بالمدرسة الأحمدية ودرس على يد الشيخ عبد الله المزين، وفيها تعلّم الخط واللغة العربية وعلوم الدين، ودرس أيضًا دروسًا في الأدب والبلاغة على يد الشيخ محمد عباس البغدادي، وإضافة إلى ذلك كان لجلساته مع الشاعر مبارك بن حمد العقيلي (362). وحضوره مجلسه المشهور في سوق المناظر أكبر الأثر في حياته الأدبية وتذوّقه للأدب والشعر. فاهتمّ بالأدب والشعر وحفظ المعلقات ودواوين شعراء العرب وثقّف نفسه معتمدًا على قدراته ومواهبه الخاصة (363).

في عام 1924 زار المصلح التونسي الكبير عبد العزيز الثعالبي دبي، فألقى ابن سليم في حضرته قصيدة ترحيب به في هذه المناسبة، وبعد الانتهاء منها قال له الثعالبي، بعد أن شكره: «يا بني لا تنس أنك شاعر عربي شاب، وينبغي أن يشمل شعرك من المعاني في المستقبل كفاح أمّتك من أجل الاستقلال والتّقدم»، والرّاجح أنّه كان لهذه التّصيحة أثرها البالغ في نفس أحمد بن سليم الشاب، فحفّزت في نفسه الرّوح الوطنيّة، وسعى من ساعتها إلى تطوير تجربته الشعريّة وتنمية وعيه الوطني (364).

وهذا ما يفسّر موقفه المعادي لسيطرة الإنجليز على بلدان المنطقة، ودوره في الحركة التي شهدتها دبي في عام 1938 التي أشرنا إليها، فعلى خلفيّة ما شهدته بلدان الخليج في فترة ما بين الحربين العالميتين - الأولى والثّانية - من أفول صناعة الغوص التي كانت عمادًا أساسًا من أعمدة الاقتصاد في المنطقة، حيث تقلّصت تحت ضغط ظروف الأزمات الماليّة العالميّة، وكذلك انتشار اللؤلؤ الصّناعي الياباني، ممّا حمل جزءًا من السّكان على الاتّجاه نحو أعمال أخرى غير الغوص، وترافق ذلك أو تلاه بعد حين يسير، تدفّق عائدات النّفط التي بدأت بعض إمارات الخليج في استلامها، أو استلام عوائد الامتيازات وكانت دخلًا مرتفعًا نسبيًا لم يسبق أن حصلت عليه هذه المجتمعات من قبل (365).

ونجم عن هذه الظّاهرة تقلّص في الأعمال الاقتصاديّة التّقليديّة، وزيادة في أعمال أخرى، خاصة التّجاريّة منها، والتي توسّعت عن طريق السّفر الطّويل بين موانئ الخليج، أو بينها

وبين موانئ القارة الهندية وشرق إفريقيا ما أفرز (طبقة) تجارية بدأ رأسمالها يتكوّن وينمو مع كل المظاهر الثقافية المصاحبة لهذا التوسّع. (366)

واجتماعيًا كان الخليج يمرّ بمرحلة تحوّل في الفترة نفسها، أي بين الحربين، فقد شهدت بعض بلدانه افتتاح المدارس في أوائل العشرينيات، وتطوّرت لتفتح أبوابها للبنات أيضًا، لا الصبيان فقط. ومع استقرار المجتمع في أنشطة اقتصادية حديثة واحتكاك وجهائه بمجتمعات منفتحة، والهند منها خاصّة، وكذلك القوانين الجديدة التي بدأ البريطانيون يفرضونها على هذه المجتمعات Order in Council، والخاصّة بتقنين الأمور المدنية والجنايئة، والحدّ من تجارة الرقيق والتّهریب في المنطقة، فأصبحت كلّ هذه أسبابًا جعلت من المجتمعات التجاريّة في مدن الخليج الثلاث تجمّعات مستقرّة، عادت الأعراف التي كانت كافية لتنظيم حياتها السابقة غير مناسبة لحياة الحضر، وبالتالي فإنّ ما كان ينظّم العلاقة بين الحاكم والمحكوم كلّ ذلك الوقت الطّويل عاد غير صالح للوضع الجديد، وبدأ تغييره مطلبًا للطبقة الثّامية. (367)

وعلى الصّعيد السّياسي، فإنّ العلاقات مع الحكومة البريطانيّة في الهند التي مارست الإشراف السّياسي عن طريق وكلائها السّياسيين في إمارات الخليج، وبعض المستشارين الذين زرعته في الإدارة البسيطة الناشئة، وكان همّهم (الحفاظ على الأمر الحاضر)، ومحاولة الإفادة القصوى منه لتحقيق مصالح بريطانيا الاستراتيجية – أقول إن هذه العلاقات باتت محل اعتراض واستياء داخليين، خاصّة مع التّأثير بالعوامل الخارجيّة المحيطة كتصاعد نضال الهنود وسواهم من الشّعوب من أجل الاستقلال والحقّ في تقرير المصير، وما كانت عليه حركة التّحرّر القومي العربيّة من نهوض. (368)

تأثّر أحمد بن سلطان بن سلیم بما جرى في دبيّ من تحرّك، وتبنّى المطالب الوطنيّة، حيث جمعته علاقة مع صديقه الشّيخ مانع بن راشد الذي كان أحد وجوه هذا التّحرّك، فقام الإنجليز ووكيلهم في تلك الفترة عبد الرزّاق الرّزوقي بنفيه إلى الهند، حيث استقرّ فيها عشر سنوات وعمل هناك مزيّعًا في القسم العربيّ بإذاعة الهند بدلهي، وينقل عبد الله

الطّابور عن الشّيخ عمر الماجد قوله: «إنّ الأهالي كانوا منبهرين، وهم يسمعون صوت بن سلّيم يقرأ أخبار الدّول العربيّة، حيث يتجمّعون حول المذياع في المساء لسماعه وتدور بينهم النّقاشات». وفي عام 1948 عاد بن سلّيم إلى دبيّ وتولّى عدّة مناصب منها رئاسة لجنة التّراث والتّاريخ في الدّولة، وأصبح مستشاراً ورفيقاً للشّيخ راشد بن سعيد - حاكم دبيّ آنذاك - في المشاريع التّنمويّة كافة ولعب دوراً مهمّاً في الحياة الثّقافيّة والوطنيّة والأدبيّة. (369)

ثالثاً: شخصيّات من البحرين

إبراهيم العريض

لم يأت إبراهيم العريض إلى الهند زائراً أو تاجرًا، وإنّما ولد فيها في عام 1908 في ضاحية (بونة) من مدينة بومبي، حيث كان والده عبد الحسين إبراهيم العريض، تاجر اللؤلؤ البحرينيّ، يستقرّ فيها شأن نظرائه الآخرين من تجّار اللؤلؤ. كانت أمه عراقية من كربلاء، وتوفّيت بعد ولادته بشهر متأثرة بحمّى التّفاس، فاحتضنته جارة هندية طيّبة، ثم تولّت أمور رعايته سيّدة هندية أخرى، فيما كان الأب الذي تزوّج من امرأة ثانية منصرفاً إلى تجارته. ربّي إبراهيم الصّغير يتيماً في غربة عاطفيّة ولغويّة وجغرافيّة، لكنّ ذكاه وتوقّد ذهنه ساعده في أن يدجّن اللغات ويخضعها لفنّه. (370)

وبحكم تنشئته هناك ظلّ في تلك الفترة لا يحسن التّكلّم بالعربيّة، فوالده كان لا يكلمه إذا زاره الابن إلّا بالـ(الأردية)، وكان زاده من اللغة العربيّة الكلمات المتبادلة التي يسمعها بين أبيه وضيوفه العرب، وفي عام 1922 قدّم إلى وطنه الأصليّ البحرين لأوّل مرّة، برفقة عمّه لصيفيّة واحدة، رأى فيها الأهل والأوضاع بعين صبيّ، ولكنّه عاد بعد أشهر لمواصلة دراسته حتّى أكمل الثّانويّة في بومبي سنة 1925. (371)

تعلّم الصّبيّ إبراهيم في مدرسة (أنجمن إسلام) الإسلاميّة الخاصّة، حيث كان يتعلّم أبناء الطّبقة القادرة من الجالية المسلمة، وأظهر تفوّقه وموهبته وشغفه بالعلم والأدب والفنّ.

وتنقل ابنته عنه أنه كان الأول على دفعته في سائر أرجاء الهند في الاختبارات النهائية. وكان استعداده اللغوي لافتاً حيث أتقن الإنجليزية والفارسية والأردية، إلى جانب عدد من اللغات الهندية المحلية الأخرى، (372). أما اللغة العربية فلم يبدأ في تعرفها إلا حين زار وطنه البحرين وهو في الرابعة عشرة من عمره، وحين عاد نهائياً عام 1926 بعد التخرج من الثانوية اتخذ قراره بدراستها بصورة جادة، وفعل ذلك تحت إشراف معلم قدير هو السيد عبد المحسن التاجر الذي علمه أصول وقواعد العربية، وسرعان ما أتقنها إلى حد نظم الشعر بها. (373).

لكن طفولته وصباه في الهند كانتا مرحلة ذات أثر جوهري في نشأته وانفتاح أفقه، حيث فتحت عيناه على مجتمع متعدد الروافد الثقافية والدينية والفنية يمتلك مخزوناً حضارياً هائلاً. وقتها كانت الهند جوهرة التاج البريطاني وموقع التقاء الحضارة الشرقية بجذورها الآسيوية والإسلامية العميقة في الروحانيات والمنجزات الفنية، والحضارة الغربية بما هي عليه من تفوق اقتصادي بحكم سيطرة الإنجليز على البلاد. ثم كانت فترة الصراع الداخلي للتخلص من قبضة الاستعمار البريطاني، موحدة جهود كل مكونات الشعب الهندي من هندوس ومسلمين وسواهم، ولعل في معاشة هذه التجربة من الوحدة العاطفية والتعايش والالتفاف حول هدف أعلى من الأفراد والفئات ما أسس إيمان العريض بشكلية الفروق بين الفئات والمذاهب. (374).

لم تكن اللغة هي الصعوبة الأكبر في استقراره في البحرين - بعد عودته إليها - بل كانت النقلة من أجواء الهند المتحضرة نسبياً إلى أجواء الخليج البسيطة نقلة حضارية ضاغطة المتطلبات على اليافع العائد إلى أحضان أسرة لا يعرفها إلا من بُعد ومجتمع لم يعتد أعرافه وتقاليده، وكأنما أيقظت هذه النقلة الحضارية حساً مبكراً بالنضج والمسؤولية الاجتماعية. (375).

وكانت أول قناعة توصل إليها أن هذا الوطن الجديد يفتقد الكثير مما يتوقّر للفرد في البلدان المتقدمة، وأن الغالبية العظمى من مواطنيه الغارقين في ضغوط مجتمع غير

متطوّر يراوح في إطار الغوص وصيد السمك والزراعة والتجارة بمستوى بسيط، لا يدركون ما يفتقدون، وأنه – وهو القادم من مجتمع أكثر تقدماً – لن يستطيع تبني موقفهم ذاك، ولكنه يستطيع محاولة تغيير مفاهيمهم وتوسيع أفقهم. لذا فإنّ أول ما رأى أنّ وطنه الجديد بحاجة إليه هو نظام تعليم حديث ومؤسسات تربويّة، ومن هنا جاء قراره أن يؤسس مدرسة تُوفّر هذا التّعليم. (376)

بحكم نشأته الأولى، واصل العريض اطلاعه على الآداب الإنجليزيّة والهنديّة والفارسيّة، ويلاحظ أنّه استفاد كثيراً من التّراثين الهنديّ والفارسيّ فيما يختصّ بالأساطير، (377) وكان أحد من وضعوا ترجمة عربيّة لـ (رباعيّات عمر الخيام) نقلاً عن الفارسيّة مباشرة، (378) هذا فضلاً عن كتابته لنصوص شعريّة مبكّرة إنّ باللغة الإنجليزيّة أو الأردنيّة اللتين يتقنهما. وحين تمكّن من اللغة العربيّة أسره الشّعر المكتوب بها، وأكثر شاعرين تعلّق بقراءة نصوصهما كانا إيليا أبو ماضي والمتنبّي الذي كتب عنه مؤلفه المهم: (المتنبّي بعد ألف عام). وعندما سُئل عن الشّاعر الذي يعجب به إلى جانب من مرّ ذكرهما، أشار إلى محمد إقبال، فهو – كما قال – ينحو في شعره منحى وطنيّاً خالصاً ويسمو في الخيال سموّاً هائلاً. (379)

بمقدار ما كان لتمكّن العريض من عدّة لغات أجنبيّة وتعلّمه اللاحق للغة العربيّة من أثر كبير في ثراء ثقافته واطّلاعه ورُقّي ذائقته، فإنّ تعلّمه المتأخّر للغته الأمّ العربيّة، «حيث يصعب القول أيّ لغة هي لغته الأولى»، (380) كان له أثره فيما لاحظه محمّد جابر الأنصاري من فرادة تركيب العبارة عنده، وتميّزها بطابع خاصّ، «فهذا الأسلوب يبدو لأوّل وهلة غريباً على الأذن العربيّة، ولكنك إذا قرأته وتمعنّت فيه لا تجد فيه ما يدعو إلى الاستنكار، لا من حيث سلامة التّركيب ولا من حيث الجمال الفنيّ، وربّما كان هذا من ضمن الأسباب التي حدّت من ذيوع صيته بدرجة تتناسب ومكانته الشعريّة». (381)

وحسب الأنصاري أيضاً فإنّه «كان من الممكن أن يصاب أسلوب العريض العربيّ بالركاكة لو لم يطلع اطلاّعاً واسعاً على الأدب العربيّ القديم والحديث، ولو لم يتمرّس بالأساليب

العربيّة الفصيحة السليمة. ويبدو أنّ لغتَي الطفولة والشباب تتصارعان في أسلوبه مع اللغة العربيّة، أو تلفحان أسلوبه العربيّ بذور تعطيه نكهة (عريضيّة) خاصّة».(382)

ولا تقف الأهميّة الأدبيّة لإبراهيم العريض في منجزه الشعريّ فحسب، وإنّما أيضًا في المنجز المسرحيّ، حتّى إنّ إبراهيم غلوم يعدّ مسرحية (وا معتصماه) التي كتبها العريض سنة 1932 أوّل عمل مسرحيّ مكتوب في منطقة الخليج يصلنا من تلك الفترة، يوم كانت الثقافة المسرحيّة فقيرة، وحتّى لو وجدت بعض الأعمال التمثيليّة الارتجاليّة التي لم تدوّن، فإنّ فضل الرّيادة في كتابة المسرحيّة في الأدب الحديث لهذه المنطقة يعود للعريض.(383)

عبد الله الزّائد

بحكم عمله الذي بدأ به حياته المهنيّة كتاجر للؤلؤ ارتبط عبد الله الزّائد بعلاقة عمل وصداقة وطيدة مع كبار تجّار اللؤلؤ في الخليج وفي بومبي في الهند، فكبقية التجّار المشتغلين في المهنة نفسها كان يأخذ كلّ ما تجمّع لديه من لآلئ إلى بومبي لبيعها هناك. ولم تكن صلة الزّائد بمدينة بومبي تنحصر في تلك العلاقة، بل كانت بالنسبة إليه مكان صداقة متينة ورفقة درب طويل مع كثير من العرب الوافدين إلى المدينة، وذلك منذ رحلته الأولى إليها عام 1918، وتواصلت هذه الصّداقة مع تجّار عرب من الكويت والسّعودية وعمّان ومع الهنود أنفسهم.(384)

تعلّم الزّائد الكثير من الهند، وزوّدته رحلاته إليها بالجديد من المعارف، ممّا ساهم في بلورة أفكاره النّهضويّة. وكان الزّائد – كما تدلّ سيرته – ينصح بزيارة المدن الهنديّة المختلفة، لا الاكتفاء ببومبي، وفي كلّ مرّة يزورها يجول مدنها المترامية الأطراف، ما جعله يدرك أهميّة دراسة اللغة الإنجليزيّة وآدابها، فلمّا عاد إلى البحرين من إحدى رحلاته، شرع في تعلّمها على يد مدرّس أرمنيّ، ولم يكتفِ بذلك، بل تابع أخذ مقرّرات أخرى على يد مدرّس آخر، فتمكّن من قراءة الصّحف الهنديّة، وبدأ في الاطّلاع على روائع طاغور وفلسفة غاندي

وتعاليمه في ثورته السّلميّة ضدّ الإنجليز، وقرأ أشعار إقبال ومرافعات المحامي محمد علي المترجمة إلى العربيّة. (385)

وشاءت الأقدار أن يصدر حكم على عبد الله الزّائد في عام 1929 بالتّقي من البحرين لمُدّة ثلاث سنوات في قضيّة مدنيّة تتّصل بخلاف تجاريّ نشأ بينه وبين أحد باعة اللؤلؤ، فاختار الهند منقّى له، واستغلّ تلك الفرصة في تطوير لغته الإنجليزيّة وإتقانها، ومن هناك قام بجولةٍ شملت عواصم عربيّة، بينها بغداد وبيروت والشّام، والتقى بقيادة الفكر فيها واستفاد من فكرهم، وزار إيطاليا وفرنسا وبريطانيا، وكتب فيها بعض المذكرات، أمّا في مصر فقد مكث مدّة من الرّمن مكنته من الاتّصال بأعلامها ومفكرّيها أمثال رشيد رضا وطه حسين وعبّاس محمود العقّاد ومحمّد علي الطّاهر واستفاد منهم أيضًا. (386)

مكنته مجمل هذه التجارب وشغفه بالتّعلّم واكتساب المعرفة من أن يغدو من أبرز المثقّفين الذين عرفتهم البحرين في الفترة بين الحربين، وبرأي إبراهيم غلوم، فإنّ البحرين «لم تعرف مثقّفًا التّبست حياته وآثاره بسياق الحوادث الاجتماعيّة والسّياسيّة، وسياق الطّرف التّاريخيّ والثّقافيّ وسياق الوضع الاقتصاديّ والتّجاريّ، مثلما التّبست به حياة الزّائد وآثاره الأدبيّة من شعر ومقالاتٍ ورسائل، ثمّ إنّها لم تعرف مثقّفًا وطنيًّا استطاع أن يشتبك بأطراف الصّراع والتّناقض ائتلافًا واختلافًا كما عرفت في ذلك شخصيّة عبد الله الزّائد، بل إنّها لم تعرف نموذجًا للمثقّف الذي يحمل روح التّنوير قولًا وعملاً كما عرفت ذلك في شخصيّة الزّائد. وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ ما ينفرد به هذا المثقّف التّنويريّ لا يمكن الاهتمام إلى ملامحه الكاملة والدّقيقة عبر كتاباته الثّريّة والشّعريّة، بل إنّ هناك محاذيرَ وصعوباتٍ كثيرة تحُول دون كشف علاقات التّشابك بين الزّائد والسّلطة السّياسيّة، والزّائد والحركة الوطنيّة، والزّائد والإنجليز، والزّائد والمثقفين، وغير ذلك من المحاور الدّائرة في عصره والملتبسة بشخصيّته إلى حدّ الانصهار». (387)

كان الزّائد حلقة الوصل القويّة التي ربطت بين جيل الشّيخ إبراهيم بن محمد الخليفة والشّيخ عبد الوهّاب الزّيّاني وغيرهما وجيل الثّلاثينيّات والأربعينيّات، (388) وكانت لديه

رؤية عقلانية شاملة جعلته يدرك مبكراً مفهوم الدولة الحديثة وأسس المجتمع الحديث، كما جعلته يتخذ الموقف المغاير الملتزم بضرورة التّهوض بالبلاد من التّخلف إلى التّقدّم ومن التّمزّق إلى التّماسك ومن التّبعيّة إلى التّحرّر ومن التّقليد إلى التّحديث. (389)

ولما كانت وسيلة النّشر بالكلمة المطبوعة من الدّعائم الأولى في نشر الوعي الحضاريّ بين الأمم، فقد سيطرت هذه الفكرة على الزّائد سنين عديدة، فكان من أهمّ أمانيه المبكّرة أن ينشئ في بلاده مؤسّسة للطباعة والنّشر، وفي عام 1934 بدأ الزّائد يستعدّ لاستقدام أوّل مطبعة آليّة حديثة إلى البحرين. وحين وجد أنّ ما هو متوفّر لديه من مال لا يسعفه في شراء مطبعة بالمواصفات التي كان يرومها، قسّم المشروع إلى شقين، فبدأ في تنفيذ الشّق الأوّل منه، فكان أن بعث يستقدم من أوروبا مطبعةً تحتوي على آليتين: الأولى كبيرة لطبع الصّحف والأخرى متوسطة لطبع المطبوعات التجاريّة، وبعض الآلات الصّغيرة المكّملة. وقبل أن تصل آلات الطّباعة إلى البلاد، نفّذ الزّائد الشّق الثّاني من مشروعه، بطباعة الأوراق المتّصلة بالأُمور الإداريّة والفنيّة، فبعث بصديقه راشد الجلاهمة إلى بغداد للتّدرب على فنّ الطّباعة والإدارة، وأوصاه أن يستقدم معه - حين عودته - خبيراً في هذا الفنّ. (390)

وبدأت المطبعة أعمالها في إنجاز المطبوعات الحكوميّة والتّجاريّة للبحرين وبعض الإمارات، والمملكة العربيّة السّعوديّة أيضاً، وفي تلك الأثناء تبرّع الملك عبد العزيز بن سعود بمبلغ ألفي روبيّة إعانة للمطبعة تسلّمها الزّائد عن طريق وكيل ابن سعود بالبحرين، وبعد عام واحد كانت الهند بالذّات هي الوجهة التي استقدم منها الزّائد معدّات أخرى للطّباعة نتيجة لتوسّع أعماله المطبعيّة. (391)

يذكر أنّ البحرين بدأت تجربتها في مجال الطّباعة ابتداءً من عام 1913 حين تعاون الحاج أحمد بن عبد الواحد فرمرزي والحاج ميرزا علي جواهري في جلب مطبعة حجرية إلى المنامة، ووضعها بدكاكين كانت تقع بشارع وليّ العهد بالمنامة، وتولت طباعة القرطاسيّات التجاريّة والكرّاسات الدّينيّة والعلميّة. (392) وينقل مبارك الخاطر عمّن أدركهم من الرّعيل الأوّل من أهل الأدب والثّقافة، كالشيخ محمد بن عيسى الخليفة والشيخ محمد صالح

يوسف، أن المطبعة الحجرية الأولى ساهمت - هي الأخرى - بنشر الثقافة والمعرفة لا في البحرين وحدها، بل في الخليج أيضًا. (393) ولكن الخاطر نفسه ينقل عن الكاتب والصحفي سلمان أحمد كمال قوله إن هذه المطبعة، وإن قامت بطبع ونشر بعض الكتب العلمية والدينية، فإن ذلك لا يعتبر دليلاً على أن هناك نشاطاً كبيراً لها، وكان ذلك من بين أسباب قصر عمرها، حيث أعلن صاحبها إفلاسها، وباعا حروفها إلى سلمان أحمد كمال نفسه الذي كان عازماً آنذاك على تأسيس مطبعة آليّة في البحرين، حتى إنه استخرج تصريحاً رسمياً من حكومة البحرين بتأسيسها، ولما علم بأن عبد الله الزائد حصل بدوره على تصريح مماثل بتأسيس مطبعة، رأى أن البلاد لا تستوعب مشروعين متماثلين آنذاك لغرض تجاري واحد، فألغى مشروعه، وباع ما اشتراه من حروف مطبعة البحرين الأولى للزائد، حيث استعملتها مطبعته في مرحلتها الأولى. (394)

لم تكن المطبعة التي أسسها الزائد إلا تهيئة لمشروعه التاريخي الأهم، وهو تأسيس أول صحيفة أسبوعية في تاريخ البحرين، هي جريدة (البحرين) التي وصفها صاحبها بأنها «يومية تصدر مؤقتاً مرة كل أسبوع»، وصدرت في عام 1939، عشية الحرب العالمية الثانية، واستمرت في الصدور حتى عام 1944 بأمر من السلطات البريطانية، لكن بعد أن أحدثت حراكاً ثقافياً مهماً في المجتمع البحريني وأرست الدعامة القويّة للصحف البحرينية التالية التي صدرت في الخمسينيات، كما أتينا على ذلك سابقاً.

محمد صالح الموسوي

من الشخصيات البحرينية التي كان لعيشها في الهند أثر كبير في تكوينها الذهني المنفتح، رجل الدين الخطيب السيد محمد صالح الموسوي. والده السيد عدنان الموسوي الذي كان رئيس الأوقاف الجعفرية، وتوفي مبكراً، وإليه يعود الفضل في تنظيم وتوثيق الأوقاف الجعفرية في البحرين، وقد وصف مستشار حكومة البحرين آنذاك - تشارلز بلجريف - السيد عدنان والد محمد صالح الموسوي بأنه «شاب تلقى تعليمه بالنجف، واستحق بجدارة سمعة طيبة لورعه وعلمه وأمانته، إضافة إلى هذا كان تقديمياً في آرائه

أكثر من أي قاضٍ من بين الذين سبقوه»، وعلى رغم أنه توفي بعد عام من تعيينه كقاضي قضاة الشَّيعة، فإنه أنجز الكثير من الأعمال القيِّمة، وتحوي كتبه أوصافًا وتسجيلًا لممتلكات الأوقاف التي كانت ذات فائدة جَمَّة لاستعمال دائرة الأوقاف عند تأسيسها. (395)

بعد وفاة السيِّد عدنان تعشَّم تشارلز بلجريف الخير في ابنه السيِّد محمد صالح، فارتأى أن يبعث به إلى الهند بدلًا من الحوزة الدِّينية في النِّجف التي دأبت النُّخبة الدِّينية الشَّيعية على ابتعاث أبنائها إليها، حيث إنَّه في الهند سيجمع بين العلوم الدِّنيويَّة والدِّينيَّة في الجامعات الحديثة هناك. (396)

وجاء ابتعاثه للدراسة في الهند في وقتٍ كانت فيه فكرة التَّعليم في بلاد أجنبيَّة بالنسبة إلى البحرينيين ما تزال في مهدها، فقبل عشرة أعوام فقط ابتُعث ستَّة بحرينيين للدراسة في الجامعة الأمريكيَّة في بيروت. والواضح أنَّ السيِّد محمد صالح أظهر وهو في تلك السنِّ المبكِّرة – حيث لم يتجاوز في حينها السَّابعة عشرة من عمره – ما في شخصيته من قبولٍ للتَّحدي والمغامرة، بالموافقة على الذَّهاب للدراسة في الهند، خارقًا بذلك القاعدة المتَّبعة في بيئته المحافظة التي ولد ونشأ فيها بقرية البلاد القديم، مسقط رأسه ودار والده، وهو يعلم أنَّ من حوله كانوا ينتظرون منه السَّفر إلى النِّجف، تيمُّنًا بوالده، وجريًا على المعتاد بالنسبة إلى من يريدون دراسة العلوم الدِّينية من أبناء الطَّائفة الشَّيعية. (397)

غادر الصَّبيُّ اليافع البحرين إلى الهند عام 1935 ومكث فيها حتَّى عام 1939، حيث حالت ظروف الحرب العالميَّة الثانية دون إيصال نفقة الحكومة على دراسته وإقامته هناك، ما حمله على العودة إلى بلاده. لكنَّ بيئة الهند المتفتِّحة وحضارتها غيَّرت في ذهنيَّة ذلك الشَّاب اليافع، وأثَّرت في وعيه، فشاهد – وهو الذي سافر إليها بالباخرة – مجتمعًا به مطارات ومحطَّات وسكك القطار، ما قذف به من بيئة البحرين الجزيرة المحوطة بالبحر ومن أجواء قريته البسيطة إلى أتون حضارة متقدِّمة. (398)

تلقى تعليمه في مدينة لاكنو، عاصمة ولاية عوض الواقعة في الجزء الشمالي الشرقي للهند وليس الجزء الغربي المطل على بحر العرب. وعلى رغم أن العالم يومها – والهند ذاتها – كان يمر بعواصف سياسية عشية الحرب العالمية، فإن السياسة لم تُثر فضوله، وآثر الاهتمام بتلك المجالات التي تناسب تكوينه المرهف.

في أكثر من موضع في سيرته التي دونها حسين المحروس في كتاب (نسيج العمامة)، إشارات إلى أن الموسوي كان يدرك غاية المستشار البريطاني من إرساله إلى الهند بالذات، لا إلى الحوزة الدينية في التجف أو قم، وهي إعداد طراز جديد من رجال الدين، ممن تعلموا معارف حديثة وعرفوا عالمًا آخر، في حضارة وثقافة مختلفتين، يخرجهم من الدائرة الرتيبة المحافظة والمنغلقة في بلدهم، ويهيئهم «لعهد جديد من الإصلاحات الإدارية في البلاد، وإعادة صياغة فكر رجال الدين الشيعة وبالتالي إعادة صياغة رؤية الناس إلى مذهبهم في بلدهم».(399)

في الهند، التي أحبها وتعلق بالحياة فيها، لما رآه فيها من مدهشات، تولع بأمرين: كتابة الشعر والتصوير. فراح ينشر قصائده بالفصحى في المجلات الناطقة بالعربية في الهند، وعبر في قصائده عن موضوعات مختلفة، بينها الشعور بالغربة بعيدًا عن وطنه البحرين، وهناك أيضًا أخذته هواية التصوير الفوتوغرافي، ويرجح ابنه أن اهتمام والده بالتصوير لم يكن نابعا من اهتمامات جمالية بفن التصوير، بمقدار ما كان ينسجم مع رغبته في التوثيق، وهو الشغوف بالتاريخ، فعبر الصور كان يريد توثيق ذاكرته الشخصية وذاكرة المجالات التي كانت محط اهتمامه. ومن ذلك أنه حرص بعد عودته إلى البحرين على أن يصور خطباء المنبر الحسيني في البحرين، ممن استجابوا لدعوته ووافقوا على أن يصورهم، بغاية التوثيق تحديداً، وكانت صور الكثير من هؤلاء مُعلّقة في مجلس بيته بمنطقة النعيم حتى سبعينيات القرن الماضي.(400)

أمر آخر أُولع به الشاب محمد صالح الموسوي في الهند هو سياقة الدراجة النارية (الموتورسايكل)، حيث حرص بعد عودته إلى البحرين على اقتناء واحدة، كان يتنقل بها

بين القرى والبلدات التي يحلّ عليها خطيباً في مآتمها. وكان هذا أمراً غير مألوف ومثيراً للفضول في حينه، أعني أن تجد رجلَ دينٍ معمّماً وهو يسوق تلك الدّراجة، هذا قبل أن يتحوّل نحو سِياقة السّيارة حين تحسّنت أحواله الماديّة.

وعلى رغم أنّ ظروف الحرب حالت بينه وبين إتمام الدّراسة التي ابثّعت من أجلها، كي يعود قاضياً في المحكمة الشّرعيّة، لكنّه اجتاز الامتحان الذي أجراه له في حينه - بعد بعض الدّروس على مدار أسابيع - الشيخ عبد الحسين الحلي قاضي المحكمة الشّرعيّة الجعفريّة يومها، في أمور الفقه وأصول الشّريعة، ما جعله مؤهّلاً لأنّ يصبح قاضياً. لكنّ المفاجأة أنّ السيّد محمّد صالح الموسوي رفض أن يصبح قاضياً كما كان مخطّطاً له، وهي الغاية التي من أجلها ابتعثه بلجريف إلى الهند، وآثر على ذلك أن يكون خطيباً في المآتم الحسينيّة، مستلهمًا في ذلك تجربة جدّته التي كانت هي الأخرى (قارئة حسينيّة) في مآتم النّساء، وربّما جذبته إلى ذلك أجواء الشّهرة التي يحظى بها الخطيب، لو قورنت بعمل القاضي الصّارم الذي قد يثير ما يُصدره من أحكام حفيظة من تُصدّر الأحكام لغير صالحهم، وهو أمر لا يتلاءم مع طبّاعه وحسّه الأدبي، (401) وقد يكون أحد الأسباب شعوره بأنّ حرفة الخطابة تمنحه حريّة أوسع من تلك المتاحة للقاضي، بما نعرف عن القضاء من صرامة.

كان السيّد محمّد صالح الموسوي يشاطر مثقّفي البحرين الأوائل فكرتهم عن ضرورة تزوّد الشّباب البحرينيّ بمعرفة عميقة بالعلوم الدّنيويّة، وقد شعر بأهميّة التّعليم العالي بالنّسبة إلى البحرين وكانت نظرتهم إلى الفرص في مجال التّعليم نابعة من واقعيّة النّظرة البحرينيّة المتفتّحة بدلاً من البديهيّات المحافظة الصّارمة. وكان ما يعبر عنه على الملأ هو ما يؤمن به ويعبر عنه في السّر في مجالسه الخاصّة، فعلى سبيل المثال، أدخل - ومنذ وقت مبكّر - بناته إلى المدارس ولم يعارض سفرهن إلى الخارج لتلقّي تعليمهن.

رابعاً: شخصيات من عُمان

جواد جعفر الخابوري

يعدّ جواد جعفر الخابوري واحدًا مما عرف بالخماسي العمانيّ الذي عاش في الهند، وهم إلى جانبه: محمد أمين عبد الله، مال الله حبيب، أحمد الجمالي، عبد الله الطائي.

ولد جواد الخابوري في ولاية مطرح في 30 نوفمبر 1911، وانتقل وهو صبيّ إلى قرية نافعة بولاية الخابورة بمحافظة شمال الباطنة، وفيها تعلّم مبادئ اللغة العربيّة والقرآن، ثمّ عاد إلى مطرح. تتلمذ على يد عبدالرسول غلام جعفر اللواتي، وأخذ منه الشّعْر الجاهليّ واللغات، ثمّ تعلّم النّحو العربيّ وأصول الدّين على يد محمّد بن عليّ اللواتي، والأدب والبيان على يد صادق الحكامي النّجفيّ، ثمّ تلقّى المنطق والفلسفة والتّصوّف على يد حسن أسد الله الموسوي. (402)

أدرك الخابوري حاجة المجتمع العمانيّ يومها إلى التّعليم الحديث، فأنشأ مدرسةً لتعليم مريديه من الشّبان المبهورين بشخصه وعلمه وفطنته اللّغتين العربيّة والإنجليزيّة ومبادئ العلوم، وهو ما أثار حملة من الغضب والاستنكار ضده من أولياء أمور الطّلبة، ومن المحافظين إجمالاً في المجتمع، لأنّه أدخل في عقول التّلاميذ معارف حديثة مخالفة للكثير من الأوهام السّائدة، فأثّهم بالإلحاد والزّندقة، وأمام تلك الحملة الضّارية ضده نصحه أستاذه السيّد حسن الموسوي أن يرحل إلى النّجف، ليمتحن في حوزة حسين آل كاشف الغطاء، فعمل بالتّصحيح، ورحل إلى النّجف وامتحان الفلسفة، غير أنّه اصطدم ببعض رجال الدّين المعارضين لفكره، فارتحل إلى البصرة قبل أن ينال شهادة التّخرج التي وافاه بها الشّيخ آل كاشف الغطاء بدرجة (فاضل الفلسفة) وهو لمّا يزل في البصرة التي منها عاد أدراجه إلى وطنه عُمان، ليواجه مجدّداً - في بيئته - بغضب عارم ومقاطعة من المحيط حوله، بسبب ما سبقت وصوله من أخبار عن اصطدامه مع بعض رجال الدّين التّقليديّين في النّجف، وبلغ الأمر درجة رفض الحلّاقين حلاقة شعره الذي طال وعشعش القمل فيه. (403)

كان لدى الخابوري من الشّجاعة ورباطة الجأش ما جعله لا يخشى الصّدام مع معارضيه الكثر، في ظرف اجتماعيّ خانق: «لقد أثر التّضحية بالكثير من الامتيازات المجتمعيّة

والحياتية التي اكتسبها بجهد، أو تلك التي وجدها معه بحكم الولادة ومكان النشأة، الأمر الذي جعله لا يجد أدنى مقومات الحياة نتيجةً لبعض التساؤلات، غير أنه في المقابل أصبح نموذجاً - وإن كان على استحياء - لدى الكثير من تلامذته الذين كانوا يتلقون العلم منه ليلاً وبشكلٍ سريٍّ، ممّا جعله يتلقّى محاكمة من مجلس مشيخة اللواتية نتيجةً لذلك. (404)

بمحض المصادفة، وفي غمرة الحرب الشّعواء ضده، سيلتقي الخابوري برجل من جماعة الآغاخانية (405) كان على اطلاع بما يُعرض له الرجل من مضايقات، فقدّم له نفسه بأنه كبير جماعة الآغاخانية وزعيمهم الروحي واسمه محمد مال الله، وأنه على علم بما يواجهه من مضايقات، ودعاه إلى الدخول في ملّتهم كي يتخلّص من البؤس الذي هو فيه، فكان ردّ الخابوري: «إني منغمس في الفلسفة اللا أدريّة (406) وملّتكم ليس فيها ما يشبع نهمي الفكري». (407)

جواب الخابوري لم يثنِ الزعيم الآغاخاني الذي التقاه في مسقط عن المحاولة، فقال له نعلم أنّ الآغاخانية لن تستهويك، ولكننا نريدك أنْ تعلّم أبناءنا وتؤسّس مدرستنا في مسقط على أساس منظم، فقبل بذلك تخلّصاً من الضيم. (408)

عدّت جماعة الآغاخانية هذا القبول مكسباً لها، فيما ظلّ الخابوري - على رغم ذلك - على قناعاته اللا أدريّة، ثم أقنعه بالمجيء إلى الهند واللقاء بأغا خان، لكنّه عاد إلى عُمان مؤملاً أنّ المقاطعة له قد خفّت، ودُعي ليعلم في المدرسة السّعيدية، ولكنّه ظلّ يشعر بالعزلة ومحدودية الوسط الثقافي من حوله، فعاد أدراجه إلى الهند، واستقرّ فيها حيث قوبل بترحيب واحتضان من الجماعة الآغاخانية، ومثلما أعطت بومبي سواه من أدباء الخليج ومثقفيه الذين أتوا إليها، أعطت الخابوري فرصة الاحتكاك بثقافات مختلفة، وأنضجته فكرياً، وقويت فيها لغته الإنجليزيّة إلى درجة التّأليف والكتابة.

قضى جواد الخابوري في بومبي قسماً من عمره حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية، وعندما استقلّت باكستان عن الهند، انتقل إلى باكستان واستقرّ فيها، ومارس تدريس اللغة العربيّة

بالكلية الإسلامية التابعة لجامعة كراتشي في الفترة من سنة 1954 - 1971، ورأس
مؤسسة البحوث الفلسفية والتاريخية لجماعة الآغاخانية المعروفة باسم (الجمعية
الإسماعيلية الباكستانية) لغاية 1968. (409)

وشدته لبعض الوقت طقوس التعبد الهندوسي التي وجد فيها شكلاً من طرق التصوف
الموصلة للحقيقة الحسية، ولكنه سرعان ما عاد إلى التصوف الإسلامي وأصبح مأخوذاً
بكبار المتصوفين المسلمين، وفي مقدمتهم محيي الدين بن عربي. (410) وألف كتاباً عن
حسين الصباح وحركة الحشاشين، وفي المجمل يبدو أنه تأثر بالبيئة الخصبة للتصوف في
باكستان.

ليس لتبني الخابوري لـ «اللا أدريّة» علاقة بإقامته في الهند، فهو كان مقتنعاً بها قبل
رحيله، (411) فتلمذته على يد السيد حسن أسد الله الموسوي عرفته بالمنطق والفلسفة
والتصوف، واطّلع على كتاب (الميزان) للغزالي ومنظومة السبزواري و«الإشارات في
الإلهيات» لابن سينا وغيرها من الكتب الفلسفية، وأمام تلك المعرفة أخذ عقله يتساءل في
العديد من القضايا الفكرية، فبدأ يدرس العقائد المقارنة التي قادت إلى اللا أدريّة. وحين
طلب منه معلمه الموسوي أن يجاري الشاعر إيليا أبو ماضي في طلاسمة: (لست أدري)،
نظم جواد قصيدة قال فيها:

هاهو الكون إلى أين يسير

جاء من أين إلى ماذا يصير

يدهش العقل وذا الداعي خطير

حق من قال بأنّي لست أدري

بلبل الوهم وطير الفلسفة

بين أدواح الهدى والوسوسة

كم بك السّير انتهى في المعرفة

هل بلغت الأيك أبداً لست أدري(412)

في مكانها تماماً ملاحظة علي الرواحي من أن الهاجس الطاغي في القصيدة من بدايتها وحتى نهايتها هو غياب اليقين، كما تشي بذلك أسئلتها الفلسفية حول بداية الكون ومسيره:

أترى ماذا لأرسطو خطرا

حين في الكون أجال البصرا

أترى الحق له قد ظهرا

أم ترى قال الهدى في لست أدري

إننا هنا أمام تساؤل واحد مريب، ومؤلم جداً، مملوء بالحيرة وغياب المرجعية، يعبر عن نفس مملوءة بالعذاب والتمرد في مقابل عالم ساكن، وفي مكانها أيضاً دعوة الرواحي إلى طرح التساؤلات التي ربما توّضح جانباً من جوانب المجتمع العماني، والتعمّق في إمكاناته وممانعته، في فترة تعتبر امتداداً مباشراً للواقع المعاصر، فالخابوري رحل عن عالمنا في عام 1984، وهذا يعني بأنّه قد عاصر جانباً كبيراً من التحوّلات المجتمعية الحاضرة.

(413)

عبد الله الطائي

يعدّ عبد الله الطائي من أهمّ الوجوه الأدبيّة لا في موطنه عُمان فحسب وإنّما في منطقة الخليج العربيّ عامّةً كونه عاش وعمل في البحرين والكويت ودولة الإمارات، وبالإضافة إلى دوره التّربويّ والثّقافيّ فإنّه انخرط في المؤسّسات والأنديّة الثّقافيّة في هذه البلدان.

أنهى الطائي دراسته في العراق التي مكث فيها في الفترة 1935 - 1942، يسرت له الإطلاع على ما كان منتشرًا في تلك الفترة من أفكار وطنيّة وقوميّة وتقدميّة في المشرق العربيّ، ما وضع قاعدة تأسيسه الفكري والأدبي اللاحق، ثم هاجر إلى باكستان حيث استقرّ، لمدة عامين، في مدينة كراتشي يوم كانت باكستان لمّا تزلّ جزءًا من الهند قبل استقلالها عنها، وهناك عمل معلّمًا في المدرسة الإسلاميّة الحديثة أوّلًا ثمّ معلّمًا للغة العربيّة في كليّة باكستان العربيّة ومذيعًا في الإذاعة الباكستانيّة في الفترة بين 1948 - 1950، وساهمت تلك المرحلة من حياته وانفتاحه على ثقافة جديدة إضافة إلى ثقافته العربيّة، وهي الثّقافة الهنديّة بروافدها خاصّة الإسلاميّة منها متمثّلة في أشعار محمّد إقبال والهندوسيّة ممثّلة في أشعار رابندرنت طاغور، قبل أن يغادر كراتشي قاصدًا البحرين محمّلًا بعدّة ثقافيّة ثريّة اكتسبها من عيشه في تلك المدينة (414).

ثمّ رحل الطائي إلى البحرين التي استقرّ فيها تسعة أعوام متواصلة (1950 - 1959)، وبذا يكون عاش واحدة من أخصب المراحل في التّاريخ البحرينيّ الحديث، ثقافيًا وسياسيًا، وفيه بدأ العطاء الفيّاض للطائي سياسيًا وأدبيًا، فأصبح كاتبًا في صحافة تلك الفترة، خاصّةً في مجلّة (صوت البحرين)، وعضوًا في أهمّ أنديتها الثّقافيّة: (العروبة)، (الأهلي)، (النور)، حتّى إنّهُ تولّى مسؤوليّة إدارة الأنشطة الثّقافيّة في نادي العروبة في عام 1957، وإضافة إلى كتابة مقالاته الأدبيّة والصّحفيّة، كان الطائي يشارك بإلقاء المحاضرات وإقامة النّدوات الأدبيّة والثّقافيّة، وربطته علاقة صداقة وثيقة مع أبرز رموز هيئة الاتّحاد الوطنيّ في منتصف الخمسينيّات، وخاصّةً مع عبد الرّحمن الباكر وعبد العزيز الشّملان، قبل اعتقالهما ونفيهما من قبل الإنجليز، مع قادة آخرين للهيئة إلى جزيرة سانت هيلانة.

وكان نشاط الطائي محلّ مراقبة من الإنجليز، ولما ضاقوا ذرعاً بوجوده في البحرين، أجبروه على مغادرتها، فرحل منها إلى الكويت التي أتاها محملاً بمخزون الخبرة والمعرفة الذي كوّنه في البحرين، وقبلها في كراتشي وبغداد، فعمل في الكويت بوزارة الإرشاد والأنباء، واختير ليكون أحد واضعي القانون الأساسي لـ «جمعية الخليج العربي الثقافية»، ثم عُيّن مديراً لمكتب دولة الكويت في دبي للشؤون التعليمية والصحية في عامي 1963 - 1964، وبعد عودته ثانية إلى الكويت عُيّن سكرتيراً لإدارة الثقافة والنشر ورئيساً لتحرير مجلة (الكويت)، بالإضافة إلى مشاركاته في الإذاعة وأنشطة الروابط والأندية الثقافية الكويتية.

بعد تسلّم الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان مقاليد الحكم في أبو ظبي استدعاه للعمل فيها، بحكم معرفته به، فعمل لمدة عامين نائباً لرئيس دائرة الإعلام والسياحة، ثم مستشاراً ثقافياً وإعلامياً ومسؤولاً للعلاقات الخارجية في الديوان الأميري في أبو ظبي، ممّا أتاح له المساهمة بشكل جاد في الاجتماعات التحضيرية لتأسيس دولة الإمارات، وساهم في جهود تأسيس إذاعة أبو ظبي وجريدة (الاتحاد)، قبل أن يعود إلى وطنه عُمان في نهاية عام 1970، بعد تولّي السلطان قابوس مقاليد الحكم فيها، وليصبح وزيراً للإعلام والشؤون الاجتماعية - لمدة عامين - في أول حكومة تشكّلت برئاسة السيد طارق بن تيمور. (415)

محمد أمين بن عبد الله البستكي

يصف بعض الباحثين محمد أمين بن عبد الله البستكي بأنه رائد الترجمة في منطقة الخليج العربي، حيث إنّه نقل عن الإنجليزية إلى العربية مجموعة من الكتب المهمة بينها: قضية عُمان في الأمم المتحدة - تقرير اللجنة الخماسية لتقصّي الحقائق في عُمان 1964، وحلّاب العصابات في قبرص، تأليف دوروس ألاستوس، وفلسفة نهرو السياسية، والحدود الشرقية للجزيرة العربية، تأليف كيلى، وعُمان منذ 1856 مسيراً ومصيراً، تأليف روبرت جيران لاندن، والخليج: بلدانه وقبائله، تأليف س. ب. ميلز، وتاريخ عُمان، تأليف وندل فيليس، ورحلة طبيب إلى عُمان، تأليف وندل فيليس. (416)

وفق السيرة التي كتبها عنه صديقه حسين حيدر درويش، فإنّه التقاه في كراتشي في العام 1950، حيث سبقه أمين إليها، ما يسمح لنا بالاعتقاد أنّ أمين قد استقرّ هناك منذ نهاية الأربعينيات، حيث عمل موظفًا في وزارة الإعلام الباكستانية، وكانت كراتشي يومها تؤوي عددًا من المناضلين والمعارضين لأنظمة الحكم في بلدانهم، ومن بينها اليمن والسودان وعمان وإيران، ونستشفّ من حديث درويش عن صديقه أنّ محمد أمين كان من أبرز الوجوه العربيّة المقيمة في المدينة، حيث وصفه بأنّه كان الأغزر ثقافة والأوسع معرفة والأعمق فكرًا، بحكم حبّه للاطلاع، ولما يسّرت له وظيفته في وزارة الإعلام هناك من اطلاع على المستجدّات في عالم كان يمور بالتحوّلات، خاصّة وأنّ مناخ الحرّيّة الذي كان متوقّرًا في كراتشي وفّر مساحة واسعة للاطلاع والثقافة، حيث كانت المطبوعات على أنواعها تُباع في الشوارع، فإلى جانب المؤلّفات الأمريكيّة والغربيّة، وُجدت ترجمات الأدب الرّوسيّ والفكر الماركسيّ إلى الإنجليزيّة (417).

لذا يبدو منطقيًا أنّ إقامة محمد أمين وزملاء عُمانيين آخرين له، بينهم حسين حيدر درويش نفسه، قد مكّنتهم من الاطلاع على ما في العالم من أفكار ومناقشات، ومتابعة ما يجري حولهم من حوادث، سواء أكان في شبه القارة الهندية نفسها أم حوادث العالم كلّها التي كانت تنعكس على المنطقة في مرحلة صعود حركة التحرّر الوطنيّ بعد انتهاء الحرب العالميّة الثّانية، وتنامي قوّة المعسكر الاشتراكيّ.

ويبدو أنّه في وسط هذا المناخ والتأثير نشأت عند محمد أمين ورفيقه محمد أحمد الجمالي وحسين حيدر درويش فكرة تأسيس حزب سياسيّ معارض أطلقوا عليه الاتّحاد العُمانيّ، وحدّدوا أهمّ هدفين له: الأول نشر الوعي الوطنيّ بين العُمانيين وخاصّة المهاجرين منهم في طلب المعيشة في بلدان الخليج الأخرى، وكانت أعدادهم تقدّر بعشرات الآلاف، أما الهدف الثّاني فكان فسح المجال للطلّاب الذين أكملوا دراساتهم في المدرسة الابتدائيّة الوحيدة في عُمان يومذاك وهي المدرسة السّعيدية بمسقط ليواصلوا تعليمهم في البلدان الشّقيقة، وبالفعل أجرى مؤسّسو الاتّحاد العُمانيّ اتّصالات مع إدارات

المعارف في بعض دول الخليج كالكويت وقطر من أجل تأمين منح دراسية لهؤلاء التلاميذ.

لم تنحصر الأهداف التي رسمها مؤسسو الاتحاد العُماني في هذا الجانب فقط، وإنما شملت أيضًا إعداد ما وصفوه بـ(ميثاق) لتنظيمهم الوليد، وضعه أحمد محمد الجمالي، وسعوا إلى التواصل مع المواطنين العُمانيين داخل عُمان وخارجها، من أجل شرح ما ينص عليه، متشجعين بالظروف السياسية التي كانت سائدة في العالم العربي آنذاك، ما جعل من قضية مواجهة التفوذ البريطاني في المنطقة مسألة مطروحة للتداول في مختلف بلدان المنطقة.(418)

ومن الشخصيات العُمانية التي تواصل معها قادة الاتحاد العُماني في كراتشي كما سبق ذكره، عبد الله الطائي الذي أصبح مقيمًا في البحرين يعمل معلمًا في سلك التدريس فيها، بعد مغادرته كراتشي، وفي كتابه عن محمد أمين نشر حسين حيدر درويش نص رسالة بعث بها الطائي من البحرين إليه تضمّنت شيئًا من اللوم على ما يحسبه تقصيرًا في التواصل معه والرد على رسائله، وهو ما أقرّ به درويش فعلاً، عازيًا الأمر إلى انشغاله باستعداده لامتحانات تخرّجه القريب من الجامعة، فهو في الأصل قصد كراتشي من أجل الدراسة.

في عام 1953 غادر محمد أمين عبد الله كراتشي بعد أن سئم من الإقامة الطويلة فيها، قاصداً الكويت - حسب ما قال درويش - لكن من سياق الحديث نفهم أنّ غاية محمد أمين الأساسية من وراء ذلك هي أن «يكون قريبًا من الإخوة العاملين في الاتحاد العُماني»، ليقوم بدور أكبر فيما يصفه الكتاب بـ«تعبئة الجماهير الواعية»، واستمرّ في العمل السياسي حتى عودته إلى وطنه في عام 1974، وسبقه في ذلك زملاؤه حسين حيدر درويش وأحمد محمد الجمالي وحمدان عبد الله، وتوزّعت إقامته لاحقًا بين القاهرة ومسقط، بحكم عمله في قسم المطبوعات والنشر بوزارة الإعلام، حتّى وافته المنية في يناير/كانون الأول عام 1982.(419)

سالم الصوري

من المبدعين العُمانيين الذين قصدوا الهند واستقروا فيها طويلاً، ما جعل تأثيرها في إبداعهم كبيراً، الفنان سالم راشد الصوري، مغني الصوت وعازف العود الذي عرف بـ(المطرب البحار)، كونه عمل بحاراً قبل أن يستقر في الهند، واشتهر الصوري بتطويره لوناً موسيقياً فريداً مُستوحى من مصادر موسيقى متعددة في الشرق الأوسط والهند. ويمكن اعتبار الأسلوب الذي طوره الصوري خلال أسفاره بمثابة بوتقة جمع فيها الخليط الثقافي والتاريخ الطويل للتجارة عبر الخليج والمحيط الهندي.

وُلد الصوري ومات في مدينة صور بعمان، ولكنه قضى معظم حياته في الهند والبحرين والكويت، وتعدّ صور - مسقط رأسه - أحد أهم موانئ التجارة العربية التي تربط عُمان باليمن وشرق إفريقيا وزنجبار والهند وموانئ أخرى عبر سواحل الخليج. ومع أن الموسيقى العُمانية لم يكن لها تأثير واضح في أسلوب سالم راشد الموسيقي، فإن صور ما تزال تُعتبر مركزاً مهماً للموسيقى العُمانية التقليدية. وكان لذلك بلا شك تأثير في الموسيقى الشاب.

وحين أنس - وهو لما يزل فتى - ميوله الفنية والموسيقية فإنه اختار أن يشق طريقه نحو الغناء والموسيقى، على رغم المعارضة الشديدة التي واجهته في بيئته المحافظة التي تمرّد عليها باختياره الإبحار بعيداً، فسافر مع السفن التجارية إلى موانئ عديدة في شرق إفريقيا والهند وفي أنحاء الشرق الأوسط، ممّا أتاح له الفرصة لزيارة المدن الساحلية في اليمن والكويت والبحرين والهند وشرق إفريقيا، وتعلّم في هذه الفترة موسيقى الصوت في حين كان يستمع لتسجيلات المغني عبد اللطيف الكويتي، ومن خلال تواصله مع موسيقيين آخرين في المنطقة، ونظراً إلى أسفاره الكثيرة، سرعان ما أصبح معروفاً باسم (المطرب البحار).

بدأ الصوري حياته الفنية بغناء الميدان، وهو لونٌ من الشعر الغنائي المعروف في منطقة صور بعمان، كان يصاحب فيه غناؤه بمزمار القربة أحادي الوتر، إلا أنه اشتهر بأسلوبه

المميّز في فن الصّوت. وفن الصوت - على ما أتينا - هو أحد الألوان الموسيقية التقليديّة التي نشأت في المدينة وتغلّيت به بشكل رئيسي الموسيقيّون في البحرين والكويت وكانت له شعبية في جميع أنحاء المنطقة، وساهم الصّوري بشكل كبير في تطوّره.

وجد سالم الصّوري في الهند ملاذًا من البيئة العائليّة الصّارمة في صور التي لم يستسغ أفرادها ولعه الموسيقيّ والفنيّ، فأقام هناك في أوائل ثلاثينيّات القرن العشرين. وحسب رواية ابنه سعيد سالم علي الصّوري، أنه بلغ الهند بعد أن نجح في تطوير ملكاته الفنيّة خلال أسفاره، ففي عدن، التي كانت - يومها - جزءًا من المحميّة البريطانيّة، رأى الصّوري العود للمرّة الأولى في حياته وتعلّم كذلك العزف عليه.

في بومبي عاش الصّوري في منطقة الميناء في المدينة، حيث عمل بدايةً ك (مراقب مراجل) في سفينة بخاريّة قبل أن يصبح بعد ذلك وسيطًا ومترجمًا، حيث كان يساعد التجّار العرب في شراء البضائع في بومبي ونقلها إلى سفنهم، ومع الوقت غدا مشهورًا كمغنٍ بارع لفن الصّوت المعروف في منطقة الخليج، خاصّة وأنّه وجد جمهورًا في الوسط العربيّ المقيم في المدينة، ومع أن أكثر من تعلّم على أيديهم من الموسيقيّين كانوا عربًا من شبه الجزيرة العربيّة، وخاصّة من اليمن، فقد درس أيضًا الموسيقى الهنديّة، ما أغنى تجربته وأدائه.

سجّل الصّوري في فترة إقامته في الهند اثنتي عشرة أسطوانة سيلك (78 لفة في الدّقيقة) مع شركة HMV في ثلاثينيّات القرن العشرين، حقّقت نجاحًا كبيرًا على المستوى التجاريّ، خاصّة بين السّكان العرب في بومبي، بل وبين الهنود أيضًا، ويرجع ذلك جزئيًا إلى استخدام الصّوري للغة الأردية في بعض أغانيه.

مثل مواطنه عبد الله الطائي غادر الصّوري الهند إلى البحرين، وكان ذلك بعد استقلال الهند وتبدّل الظروف، فوجد في محطّته الجديدة بيئة مناسبة له لمواصلة عمله الفنيّ، ومع بداية ستينيّات القرن العشرين، أنشأ شركة إنتاج موسيقيّة خاصّة به، «سالم فون»، وأنتج

تسجيلات على نطاقٍ واسعٍ في المنطقة مع مطربين أمثال عبد اللطيف الكويتي ومحمود الكويتي.

مع استلام السلطان قابوس بن سلطان الحكم في عُمان بداية السبعينيات، كان سالم الصوري واحدًا من أفراد النخب الأدبية والفنية الذين عادوا إلى وطنهم، حيث عيّن مستشارًا للشؤون الثقافية، وقدم بعد عودته عددًا من الأغاني التي كانت تُبث على نطاق واسع في المحطات التلفزيونية والإذاعية العُمانية حديثة التأسيس، وفي عام 1979 رحل الصوري عن الدنيا تاركًا إرثًا فنيًا مهمًا، لا على المستوى العُماني وحده، وإنما على المستوى الخليجي أيضًا. (420)

خامسًا: شخصيات سعودية

سليمان بن صالح الدّخيل (421)

عبد الله بن محمد الفوزان أحد التجّار النّجديين المرموقين من مدينة عنيزة بالقصيم الذين أقاموا في الهند، وكان له حضوره الكبير بين الجالية العربية فيها، حيث كان مجلسه عامرًا بالزّوار وبالمقيمين من العرب، وبعد قيام الدولة السعودية عيّنه الملك عبد العزيز ممثلًا له في الهند والصّين (قبل أن تؤسس السفارات)، وبحكم تجارته الكبيرة كان الفوزان قادرًا على توظيف بعض الشّباب العرب ممّن كانوا يفتدون إلى الهند بحثًا عن الرّزق، ومن هؤلاء سليمان بن صالح الدّخيل، وهو من مواليد بريدة بالقصيم، وقد أراد له والده الذي كان يعدّ من علماء بريدة البارزين قبل قيام الدولة السعودية الثالثة «الوقوف على الثقافة العربية الإسلامية، فتعلّم في كتاتيب بريدة، ونال شيئًا من علوم اللغة العربية وعلوم الشريعة».

وحينما شبّ غادر القصيم وتوجّه إلى العراق في العشرينيات الهجرية بحثًا عن حياة أفضل، ولمّا لم ينل مبتغاه ذهب إلى الهند باحثًا عن مصادر رزق جديدة، وهناك التحق

بالعمل لدى عبد الله الفوزان لفترة من الزمن تجاوزت السنة، فأتاح له ذلك العمل الاتصال بعلماء الحديث والالتقاء بالأدباء ورجال الصحافة.

ويقول محمد القشعمي في كتابه الذي اعتمدنا عليه كمصدر أساسي في التعريف بالرجل (سليمان بن صالح الدخيل: صحفيًا ومفكرًا ومؤرخًا): (422) «كان لتنقلاته (أي سليمان الدخيل) إلى الزبير فالبصرة وأخيرًا الهند أن أكسبته الكثير من العلم والمعرفة والخبرة والاحتكاك بمن سبقه في العمل الوطني وبالذات النضال في الهند ضد الاستعمار البريطاني».

وينقل القشعمي فقرة للدكتور محسن غياض عجيل من كتابه «الصحفي السياسي المؤرخ التجدي: سليمان بن صالح الدخيل»، مفادها أن الهند أتاحت للدخيل الاطلاع «على أحوال الناس، وليرى ويسمع ويقارن بين الأقطار التابعة للخلافة العثمانية والأقطار التابعة للإمبراطورية البريطانية، وقد جعله ذلك أكثر ثقافة وأوسع أفقًا، وأتاح له فرصة لتعلم اللغات الأجنبية ومخالطة أهلها والمتقنين بها».

ثم إن ذلك ترك بصماته في إيمانه بأهمية وجود دستور يكون منظمًا لنظام الحكم، وقاعدة يرتكز عليها الحكام في إدارتهم لبلدانهم، فكان مرحبًا بمشروع الاتحاديين في الإمبراطورية العثمانية لجعل الدولة العثمانية دولة دستورية. ويذكر أنه في زيارته للملك (الأمير آنذاك) عبد العزيز آل سعود بعد عودته من الهند، أي قبل قيام المملكة العربية السعودية، شرح له «أحوال الدستور في الأمم الراقية»، وكان الحديث عن الدستور العثماني الذي صدر في سنة 1908، ففي تلك الفترة لم تكن قد تبلورت بعد لدى الوطنيين العرب فكرة الاستقلال عن الدولة العثمانية، وكان الدخيل يعتقد بإمكانية قيام دولة اتحادية تضم الأتراك والعرب في دولة واحدة يتساوى فيها الجميع.

وقد أراد الأمير عبد العزيز إيفاد مبعوثين للمشاركة في مجلس المبعوثين، ولكن طلعت بك (ناظر الداخلية العثمانية) آنذاك، كما يشير خير الدين الزركلي في كتابه «شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز»، رد الطلب ووعد الأمير بالنظر فيه في انتخابات السنة

التالية، ولكن ذلك لم يحدث حتى في السنوات التي سبقت سقوط الإمبراطورية العثمانية، وتبين لاحقاً زيف الاتحاديين وعدم جديتهم في التحول إلى مملكة دستورية وجعل العرب شركاء متساوين في الدولة، وهذا ما جعل سليمان الدخيل يقف معارصاً لهم.

بعد عودته من الهند، وبمساعدة ابن عمه الشيخ جاز الله الدخيل الذي كان وكيلاً لابن الرشيد (أمير حائل) في بغداد، أصدر جريدة أسبوعية أسماها (الرياض) في السابع من يناير 1910، وكانت أول جريدة تصدر خارج البلاد السعودية بهذا الاسم، وللأسف لا يوجد لها نسخ معروضة للجمهور في أي من المتاحف العراقية، إما لأنها فقدت أو أُلقت أو لم يُعثر عليها بعد، مع أن محمد القشعمي في كتابه (نماذج من صحافة أبناء الجزيرة العربية في الخارج) (423) يستشهد بفقرة من مقال لمحسن غياض عجيل قال فيها: «لعل الدكتور العثيمين يسره أن يعلم أنني عرفت بعد نشر الكتاب من أحد أصهار آل الباجه جي (الزميل وليد خالص) أن جريدة الرياض توجد كاملة في مكتبة المرحوم مزاحم الأمين الباجه جي رئيس العراق الأسبق».

وقد جعلت (الرياض) من أخبار الجزيرة العربية بشكل عام وما يدور في نجد من حوادث بشكل خاص عناوينها الرئيسية، مما فتح عيون قرائها على ما يجري في الجزيرة العربية من حوادث كانت مجهولة من قبل، ووصفها بعض ممن كتب عنها بأنها كانت من المنابر المشجعة للنزعة العربية المعادية للأتراك، والمشهرة بما كان العرب والمسلمون يُعرضون له من ظلم واضطهاد، وقد نُشرت قصيدة للشاعر العراقي (محمد أفندي الهاشمي) هاجم فيها الحكم في إيران والظلم اللاحق بأهل بلدان المغرب العربي، وما يعانيه مسلمي القفقاس على يد قيصر روسيا، ودعوته عليه:

«يا قيصر الرومي ثلّ الله عرشك هلّ

علمت منقلب الظلام إذا ظلموا»

وأثار نشر هذه القصيدة في الصحيفة غضب الحكّام الأتراك، فأُغلقت وحكم على صاحبها بالسّجن ثلاثة أشهر، ففرّ إلى موطنه الأصليّ نجد، ولكن لم يطب له المقام إلّا في المدينة المنورة، حيث كانت أكثر استقراراً من غيرها من المدن وبها من الكتب والمخطوطات ما لا يتوفّر في غيرها، فقام بنسخ بعض الكتب الخطيّة التّاريخيّة النّادرة التي ساعدته فيما بعد على إصدار مجموعة من الكتب عن تاريخ المنطقة وسكّانها، منها كتاب «عنوان المجد في تاريخ نجد» و«تحفة الألباء في تاريخ الأحساء»، ووصف ناشر الكتاب مؤلّفه بكونه «أوّل أديب عربيّ غنيّ بنشر تاريخ الجزيرة العربيّة، في مطلع القرن الحديث، وهو يمثّل بحقّ دور الرّيادة في هذه السّبيل». ويوجد في بعض المتاحف العراقيّة مجموعة من مخطوطاته التي باعها نتيجة للعوز والفاقة.

وقد أصدر سليمان الدّخيل بالتّعاون مع صديقه (إبراهيم حلمي العمر) عام 1912 شهريّة «الحياة» التي كانت مجلّة تبحث في السّياسة والاقتصاد والتّاريخ، ولكن لم يصدر منها إلّا أربعة أعداد.

بعد انقضاء الحرب العالميّة الأولى ووقوع العراق تحت الانتداب البريطانيّ، ثمّ إقامة الحكم الملكيّ الهاشميّ فيها، سعى الإنجليز إلى البحث عن الكفاءات المتعلّمة ليكونوا الجهاز الإداريّ للدولة الهاشمية، فأُتيح لسليمان الدّخيل سنة 1921 الحصول على وظيفة في هذا الجهاز الجديد، حيث تنقّل في عدة وظائف إداريّة في عدد من المدن العراقيّة، حقّق فيها نجاحات ملموسة كتولّيّه منصب قائمقام بلدة عانة، لتمكّنه من حلّ الخلافات العشائريّة بين سكّانها، وكسب رضاهم لعنايته بهم، ولكن سرعان ما عاوده الحنين إلى مهنة الصّحافة مرّة أخرى، فتولّى في ديسمبر 1931 رئاسة تحرير جريدة أسبوعيّة هي (جريدة العرب) لصاحبها داود العجيل، ولكنّها احتجبت بعد ثلاثة أشهر من صدورها لقلّة مواردها الماليّة، فعاد ثانيةً إلى العمل الحكوميّ إلى أن توفّاه الله في سنة 1945 ودُفن في بغداد.

إنّ تعلق الدّخيل بموطنه الأصليّ وحبّه له، كما تكشف ذلك مجموعة الكتب والمقالات (التّجديّات) التي كتبها، يقابله في الوقت نفسه استمرار بقائه في العراق، وعلى رغم ما

عُرف عن حرص الملك عبد العزيز بعد تأسيس الدولة السعودية على عودة المتعلمين والمثقفين من أبناء البلد إلى العمل في جهاز الدولة الفتية، فإن الباحثين لم يجدوا ما يشير إلى الاتصال بالدخيل للعودة إلى موطنه الذي غادره بعد انقضاء الحرب العالمية الأولى، وربما يكون بقاءه في العراق ناجماً من رغبة خاصة أو ظروف شخصية.

عبد الله بن حمود الطريقي

ولد عبد الله الطريقي في بلدة الزلفي بالقصيم سنة 1919، في زمن لم تكن فيه مناطق مثل نجد والأحساء في الجزيرة العربية قد عرفت بعد المدارس الحديثة، عدا الكتاتيب التي كانت تحفظ القرآن الكريم وتدرس فيها مبادئ القراءة والكتابة، وقد سجلته والدته المنفصلة عن والده لدى أحد كتاتيب بلدة الزلفي.

كان والده يملك قافلة تجارية من الجمال تعمل بين شمال نجد والكويت، وحينما بلغ السادسة من عمره التحق بوالده في الكويت لمواصلة تعليمه، وهناك أقام مع أخيه (غير الشقيق) محمد، ليدرسا معاً في مدرسة الأحمديّة الابتدائية (ثاني مدرسة حديثة في الكويت بعد المباركية)، وبعد إكماله الابتدائية عمل مع التاجر الكويتي محمد بن عبد الله السعد المنيفي الذي يتاجر بـ(السلوق) بين البصرة وبومبي، فاصطحبه معه إليها، وتعهّد به تاجر آخر هو حمود الشايع الذي توسّم في الصبي الذكاء والكفاية، فقدمه إلى شيخ التجار العرب عبد الله محمد الفوزان الذي احتضنه ورعاه لما وجد فيه من كفاية وفطنة وطموحاً، فكان مشجعاً له ومحفزاً له لمواصلة تعليمه.

وبعد عامين من العمل مع الفوزان عاد الطريقي إلى الكويت حاملاً رسالة توصية من الفوزان إلى وزير المالية السعودي يطلب منه مساعدته في إكمال تعليمه، فسافر إلى مكة المكرمة حيث قابل الوزير، ومن هناك توجه إلى القاهرة للدراسة في الثانوية الخديوية عام 1938، وكانت نتائجه الدراسية تضعه دائماً بين أوائل الطلبة على القطر المصري، وبعد أن أنهى دراسته الجامعية في جامعة القاهرة ونال شهادة البكالوريوس في الجيولوجيا والكيمياء، عاد ليعمل في وزارة المالية مع الشيخ عبد الله السليمان، ثم ليكون بعد عامين

من العمل الحكومي أول مبتعث سعودي إلى أمريكا لنيل شهادة الماجستير والتي حصل عليها في الجيولوجيا من جامعة تكساس عام 1947.

لا تتوفر معلومات كافية عن الفترة الزمنية التي عاشها الفتى الطريقي في الهند، خاصة حول طبيعة الحوادث والحوارات التي كانت تدور في مجلس الفوزان، والموقف من حركات الاستقلال الهندية التي كانت تضم في صفوفها مختلف الاتجاهات السياسية، ومن أبرزها حركة اللا عنف التي كان يقودها (المهاتما غاندي) الذي قاد في عام 1931 عصياناً مدنياً واسعاً، بعد امتناع آلاف الهنود عن دفع ضريبة الملح التي فرضتها سلطات الاستعمار البريطاني.

كانت أخبار مطالب الاستقلال عن بريطانيا والدعوة إلى جعل تقرير مصير الهند في يد الشعب الهندي، وما يُعرض له الوطنيون الهنود من قمع واضطهاد من وراء ذلك، أحاديث مختلف النخب في جميع أرجاء القارة الهندية، ومن الصعب تخيل أن مثل هذه المواضيع لم تكن ضمن أحاديث مجلس الشيخ الفوزان الذي كان الفتى عبد الله يحضرها بطبيعة الحال، والتي لا بد وأن يكون لها أثرها في تفكير فتى ذكي سريع التعلم، واختزن في ذاكرته القوية.

لقد عاد الفتى إلى موطنه الذي غادره وهو طفل صغير، وقد تغيرت أحواله وأصبح بلداً معروفاً له مكانته في خارطة الشرق الأوسط الجديد، أسست فيه دولة جديدة كان عليها أن تواجه تحديات مختلفة في سباقها إلى التخلص من تركة التخلف والانطلاق نحو حياة جديدة. وكان الطريقي على قناعة بأنه وبما أتيح له من تأهيل أكاديمي قادر على الإسهام في هذا السباق، خاصة وأن دراسته في أمريكا والعمل بعد التخرج في عدد من شركات البترول الأمريكية مكنته من تعرف كثير من أسرار وحيل شركات البترول الأوروبية والأمريكية في الاستيلاء على ثروات بلدان الجنوب المعدنية وخاصة البترول الذي زادت أهميته بعد الحرب العالمية الثانية.

ومنذ تولّيه أمر البترول في الحكومة السّعوديّة الذي مرّ بمراحل عدّة حتّى تأسيس وزارة البترول والثروة المعدنيّة في عهد الملك سعود عام 1960، والتي أصبح الطّريقي أوّل وزير للنفط فيها، دخل في صراع مستمرّ مع شركات البترول الأمريكيّة مالكة شركة (أرامكو) التي كانت لا ترغب في أن يكون رقيبٌ وطنيٌّ مخلصٌ على أعمالها، وكانت تصارع من أجل أن تبقى طليقة الأيدي في إدارة استخراج البترول وبيعه، واستطاع الوزير الطّريقي أن يوقف كثيرًا من عمليّات (أرامكو) التي رآها لا تخدم مصلحة وطنه، ويفرض عليها القيام بعدد من الإصلاحات بهدف إنهاء احتكارها لتقرير السياسة النّفطيّة، وأن يكون قرار البترول في أيدي السّعوديين ولو بعد حين. وكان من الخطوات الأولى التي تبناها بلوغ ذلك ابتعاث شبّان سّعوديين لتعلّم صناعة البترول في أمريكا نفسها مستفيدًا من برنامج وزارة المعارف للابتعاث الخارجيّ الرامي إلى إعداد كوادر وطنيّة في مختلف المجالات.

كان الطّريقي مؤمنًا بأنّ العرب بما يملكونه من ثروة هائلة في باطن الأرض قادرين بالعمل الجماعيّ على تغيير مستوى حياتهم والانتقال بها إلى حال أفضل قبل نضوبها، ففي محاضرة له في جامعة الرياض عام 1957 ركّز على أنّ البترول ثروة ناضبة، «وأنّ لها من العمر سنوات لن تطول، ويجب التّحسّب والعمل على إيجاد بدائل لهذه الثروة»، وكما نرى فإنّنا نلمس في هذا القول وعيًا واستشرافًا للمستقبل ينمّ عن بصيرة الرّجل وبُعد نظره. ثم إنه كان له دور مشهود في الدعوة لقيام اتّحاد عالميٍّ لمصدّري البترول، حيث عُقد في بغداد في سبتمبر/أيلول 1960 مؤتمرٌ حضره ممثّلو خمس دول، أعلنوا فيه تأسيس منظمة الدّول المصدّرة للنفط الخام «الأوبك»، وكانت الغاية الأساسيّة منها حسب قرارات التّأسيس «توحيد السياسات النّفطيّة للأقطار الأعضاء، وتقرير أحسن السّبل للمحافظة على مصالح الأقطار الأعضاء منفردة ومجمّعة».

بعد مغادرته منصبه كوزير للنفط عام 1962 تحوّل الطّريقي إلى العمل الاستشاريّ لبعض الدّول المنتجة للبترول، وتفرّغ لإصدار مجلّة (البترول والغاز العربيّ) في بيروت، ومجلّة (نفط العرب) في الكويت التي كان شعارها «نفط العرب للعرب».

توفي الطريقي عام 1997 في القاهرة، ودُفن في الرياض.

محمد طاهر بن مسعود الدبّاغ

شخصيّة أخرى قدّمت من الجزيرة العربيّة إلى الهند هي محمد طاهر بن مسعود الدبّاغ، الذي قصد الهند وهو في السّابعة والعشرين من عمره ورفقة عائلته، حينما هاجر من موطنه الحجاز، ولم يفد إليها وهو صبيٌّ غرّ بحثًا عن مصادرٍ جديدةٍ للعيش أو للتعلّم فيها، وإنّما أتاها وهو يملك من الخبرة والمعرفة والتعليم ما يجعله قادرًا على تقرير مسار حياته بنفسه دون الاعتماد على من هو أكبر منه سنًا أو قدرةً اقتصاديّة.

وعلى الرّغم من شحّ المصادر حول الأعمال التي قام بها محمد طاهر بن مسعود الدبّاغ في بومبي، فإنّه وبحكم خلفيّته المهنيّة كمعلّم حاول ممارسة مهنته القديمة، التعليم، في الهند، ما جعله يتعرّف - بشكلٍ أو بآخر - نظام التّعليم فيها الذي كان يشتمل على برنامج ابتعاث الطّلاب الهنود المتفوّقين للدراسة في بريطانيا. وكان الرّجل تلقى تعليمه الأوّل في مكّة المكرّمة، ثمّ أكمله في الإسكندريّة، وبعدها على أيادي علماء الحرم المكيّ، حتّى حصل على إجازة التّدريس، فعمل معلّمًا ثمّ مديرًا لمدرسة الفلاح، والتي كانت تعتبر نواة التّعليم النّظاميّ قبل قيام الدّولة السّعوديّة (حينما أسّسها الحاج محمّد علي رضا زينل عام 1905 في مدينة جدّة ثمّ افتتح لها فرعًا في مكّة المكرّمة عام 1911، وفروعًا أخرى في بومبي والبحرين وحضرموت). وبعد ذلك تولّى الإدارة الماليّة لمدينة جدّة، ومعتدّمًا للمعارف فيها، ثمّ تولّى وزارة الماليّة في عهد الشّريف الحسين بن علي بين عامي 1926 - 1927.

كان الدبّاغ شخصيّة سياسيّة بارزة أثناء الحكم الهاشميّ للحجاز، حيث كان أحد قادة الحزب الدّستوريّ الحجازيّ، الذين رأوا أنّ الشّريف حسين عاد لا يكون الشّخص المناسب لصدّ التّقدّم الوهابي الذي سينهي النّظام السّياسيّ الشّوريّ القائم آنذاك في الحجاز، وأنّ ابنه الشّريف علي هو الأنسب لتولّي القيادة بدلًا من أبيه، فكلف سكرتير الحزب محمد طاهر الدبّاغ بالاتّصال بالشّريف حسين لإبلاغه بقرار الحزب، وكان ذلك يتطلّب شجاعة كبيرة لعدم معرفة ردّ فعل الشّريف على هذا الطّلب.

لم يمنع هذا التغيير من ضمّ الحجاز إلى سلطة الملك عبد العزيز، وتنازل الأشراف عن قيادتهم لها ومغادرتها، وهجرة عدد من قادة الحزب الدستوريّ الحجازيّ إلى خارج المملكة، ومن بينهم محمّد طاهر الدّباغ الذي توجّه في بداية هجرته إلى الهند، متنقلاً بين عدد من البلدان العربيّة والإسلاميّة إلى أن استقرّ في إندونيسيا، وهناك أسّس مدرسة لتعليم أبناء الجالية العربيّة دون أن يتخلّى عن نشاطه السّياسي حيث مارس نشاطه الحزبيّ من خلال حزب الأحرار (الذي كان يعمل خارج الأراضي السّعودية، ويبدو أنّه اضمحلّ وتلاشى بفعل عودة أعضائه إلى ديارهم، إضافة إلى قلة فاعليّة العمل السّياسي في الخارج).

ولحكمة الملك عبد العزيز وبُعد نظره، ومعرفته بفائدة هؤلاء المتعلّمين الحجازيّين في بناء جهاز الدّولة الحديث، وتأثيرهم في أهل الحجاز، عفا عنهم ودعاهم إلى العودة إلى موطنهم والاشتراك في تعمير البلاد، بمن فيهم الدّباغ نفسه الذي عاد إلى موطنه عام 1935 وكلفه الملك بتوليّ إدارة التّعليم، وشهيرة هي العبارة التي قالها الملك يومها: «إنّي أحملك اليوم مسؤوليّة هذا الشّعب، فأرني كيف تعلّمه»، وفعلاً لم يخيب الدّباغ ثقة الملك به، فأقدم بهمة وحيويّة على ذلك من خلال الارتقاء بها إلى مديريّة للمعارف وافتتاح المدارس في مختلف مدن المملكة، وأدخل الدّباغ برنامج الابتعاث للدراسة في مصر - ربّما تأثراً بما شاهده وعرفه في الهند فترة عمله فيها - فأسّس مدرسة ثانويّة في مكّة المكرّمة، واستقدم مدرّسين لها لتحضير الطّلاب للدّخول إلى الجامعات والمعاهد العليا المصريّة.

واستمرّ الرّجل في التّوسّع في افتتاح المدارس بما في ذلك في المدن الصّغيرة والبلدات البعيدة، مشكّلاً بذلك اللبنة الأولى لنظام تعليميّ حديث، بحيث يمكن أن نعدّه من الشّخصيّات الوطنيّة التّربويّة التي ساهمت بدور كبير في وضع وتثبيت قواعد التّعليم الحديث في المملكة العربيّة السّعوديّة.

إبراهيم القاضي (424).

في مجيئه إلى الهند لا تختلف حكاية النّجدي إبراهيم القاضي عن مجايليه وسابقيه من أبناء المنطقة الذين قصدوا الهند في نهايات القرن التّاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

كان والد إبراهيم التاجر حمد بن علي القاضي المولود في بلدة عنيزة من ضمن مئات من التجديين الذين استقرّوا في الهند، حيث شقّ طريقه في تجارة الشاي والأقمشة مع العمل في الطب الشعبي ومعالجة الخيول، وبنى سمعة تجارية كبيرة توزّعت بين الهند وتركيا والكويت ولبنان. ثمّ تزوّج امرأة كويتية من عائلة النصار أنجبت له تسعة أولاد، كان إبراهيم المولود في عام 1925 أحدهم.

كان والده من عشاق الكتب والمعرفة، ويؤكد إبراهيم القاضي فضل والده المعرفي عليه: «جزء كبير من تعليمي جاء من القراءة بفضل كتب والدي»، فبعد انتهاء الفصول المدرسية المنهكة كان الأب يجلب لأولاده مدرّسين خصوصيين في اللغات الأجنبية، والقرآن الكريم، والتفسير، واللغة العربية، على جري ما كان التجار العرب الأثرياء المقيمين في بومبي يفعلون.

إذا كانت الموسيقى هي شغف الفتى الكويتي عبد الله الفرج الذي عاش مع والده في الهند، وألهمته تقاليدها الموسيقية الكثير، فإنّ شغف التجدي إبراهيم القاضي كان المسرح الذي بدأ اهتمامه به بين التاسعة والرابعة عشرة من عمره، وهو الشغف الذي قاده إلى إنشاء مساحة أداء مسرحي صغيرة في شرفة البيت، وأسس في عام 1935 «وحدة المسرح الشهريّة» التي اهتمت بالعروض المسرحية المتميزة في الهند وخارجها. وإلى هذا فقد بدأ أول مدرسة للتمثيل في بومبي.

وفي باكورة شبابه أصبح إبراهيم القاضي مثل البحريني إبراهيم العريض والكويتي عبدالله الفرج يتقن عدة لغات. وينقل عبد الله حبيب عن إبراهيم الحساوي أنّ القاضي استأجر شقة متواضعة في بناية يقطنها مزيج مركّب ومتجانس من المسلمين والهندوس واليهود والشيوعيين والنباتيين واللا أدريين والسيخ والإنجليز والفرس وأتباع مذهب بارسي والبوذيين، إلخ. وعلينا تخيّل ما يمكن لبيئة متنوّعة مثل هذه أن تنميه في الفرد من تسامح وانفتاح وسعة أفق.

أصبح القاضي أهَمَّ إداريَّ العروض المسرحيَّة للنصوص المكتوبة والمتكلَّمة بعد استقلال الهند. وبدأ النَّاس يعرفون اسمه مصمِّمًا ومبتكرًا ومخرجًا في قاعات وأماكن غير اعتياديَّة للعروض المسرحيَّة بما في ذلك شاطئ البحر. وفي هذا السِّياق الثقافيِّ والسِّياسيِّ يقول إبراهيم القاضي: «كنت مشاركًا في المظاهرات ضدَّ الوجود الإنجليزيِّ في الهند حتَّى قيام الحرب العالميَّة الثانيَّة، وجرى تحوُّل كبير في داخلي، حيث كان النَّاس في بومبي يتعاملون مع والدي كأنَّه أجنبيَّ».

وثمَّة وجه تشابه في تحوُّلات حياة القاضي في الهند مع حياة جواد الخابوري فيها، حيث ارتحل الخابوري إلى باكستان بعد استقلالها عن الهند، وانتقل والد إبراهيم القاضي إلى كراتشي للسَّكن فيها، ومعه انتقل الابن إبراهيم.

سافر الشَّاب إبراهيم القاضي بعد ذلك للدراسة العليا في بريطانيا. وصادف أن زار بريطانيا الرِّعيم الهنديَّ جواهر لال نهرو، أوَّل رئيس وزراء هنديٍّ بعد الاستقلال، ومن مؤسَّسي حركة عدم الانحياز، وهناك التقى بالطَّالب إبراهيم القاضي، فأعجب بموهبته ومثابرته، وطلب منه أن يعود بعد انتهاء الدِّراسة إلى دلهي لتأسيس فرقة مسرحيَّة تاركًا له مطلق الحرية في اختيار الأعمال والأشخاص الذين يحبِّذ العمل معهم، وواعدًا إياه بالإعفاء من كلِّ الرِّسوم والضَّرائب من أجل إنشاء مسرح هنديٍّ متميِّز.

وبالفعل فإنَّه حين عاد إلى الهند لقي الاحتضان والرَّعاية، ودعته وزارة التَّعليم الهنديَّة لإنشاء الكليَّة الوطنيَّة للدَّراما في دلهي التي أدارها القاضي بنجاح منذ 1959 ولمدَّة خمس عشرة سنة متواصلة، على رغم محاولاته الاستقالة ليتفرَّغ لأعماله المسرحيَّة الخاصَّة دون جدوى، وتحت قيادة إبراهيم القاضي أسهمت الكليَّة في إحداث ثورة ثقافيَّة في دلهي عُرِفَتْ إذ ذاك بـ«المسرح التَّقدميَّ».

أخرج القاضي أكثر من خمسين مسرحيَّة، ونال العديد من الجوائز الكبرى في مهرجانات مسرحيَّة عالميَّة، وعلى الرِّغم من إعجابه الشَّديد بالتَّجارب المسرحيَّة العظمي لشكسبير وبيكيت وغيرهما، فإنَّه كان حريصًا على عدم نقلها حرفيًّا، فكان يُحوِّرها وفقًا لرؤاه

الخاصة. وبالإضافة إلى شغفه بالمسرح كان إبراهيم القاضي رسّامًا ومصوّرًا فوتوغرافيًا محترفًا أقام العديد من المعارض.

وعلى خلاف كلّ من أتينا على ذكرهم من شخصيّات خليجيّة عاشت في الهند واكتسبت منها المعرفة والخبرة، فإنّ إبراهيم القاضي أصبح مواطنًا هنديًا، ولم يعد إلى بلاده، حيث بقي في الهند التي وجد فيها الفضاء الذي أحبه وفيه تألّق في عطائه المسرحي.

(307) حسن مدن، من ورقة بعنوان: «الخليج العربي والمحيط الآسيوي»، قدّمت في اللقاء الثالث والعشرين لمنتدى التنمية الخليجي المعقود في البحرين في 17 - 18 يناير 2002، ونُشر ملخصًا لها في الكتاب الصادر عن المنتدى بعنوان «الخليج العربي والمحيط الآسيوي - الفرص والتحديات»، الكويت 2002. وقد استندت في إعدادها إلى مجموعة من المصادر، بينها: «الوجود الهندي في الخليج العربي 1820 - 1947» للدكتورة نورة محمد القاسمي، (ط2، الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، 2000)، «النفط والقبيلة والعولمة للدكتور أسامة عبد الرحمن، (بيروت، 2000)، د. أحمد الحداد: «العمالة الوافدة في الإمارات»، «مجلة الشؤون العامة» - عدد 14 - نوفمبر 2001، (المركز الدبلوماسي للدراسات الاستراتيجية، «العمالة الوافدة في الخليج» - جريدة البيان - دبي - عدد 26/12/2001).

(308) عبد الله المدني: العمالة الآسيوية في الخليج - العمالة الهندية نموذجًا، (مؤسسة الأيام للنشر، البحرين، 2004)، ص 11.

(309) المرجع السابق، ص 11.

(310) حسن مدن: «الخليج العربي والمحيط الآسيوي»، مرجع سابق.

(311) المرجع السابق.

(312) المرجع السابق.

(313) المرجع السابق.

(314) تغذية الشمس «من الشعر الآسيوي»، ترجمة: أحمد فرحات، (المجمع الثقافي في أبو ظبي، 1999).

(315) ناديا محمد علي فواز: الدور الحضاري لطبقة كبار تجار الإمارات في النصف الأول من القرن العشرين (دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2011)، ص 51.

(316) المرجع السابق، ص 51.

(317) نورة محمد القاسمي: الوجود الهندي في الخليج العربي 1820 - 1947 (ط2)، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996)، ص 43.

(318) المرجع السابق، ص 35.

(319) المرجع السابق، ص 35.

(320) المرجع السابق، ص 35.

(321) المرجع السابق، ص 36 - 37.

(322) المرجع السابق، ص 38.

(323) المرجع السابق، ص 37 - 38.

(324) المرجع السابق، ص 38.

(325) المرجع السابق، ص 38.

(326) المرجع السابق، ص 38، 39.

(327) المرجع السابق، ص 39، وأيضًا: أحمد البغدادي: الشيخ عبد الله السالم إنسانًا ورجل دولة (ط 1، دار قرطاس للنشر والتوزيع، الكويت، 1994)، ص 10.

(328) مبارك الخاطر: الكتابات الأولى الحديثة لمتقفي البحرين، (البحرين، 1978)، ص 11.

(329) المرجع السابق، ص 39.

(330) نورة محمد القاسمي، مرجع سابق، ص 40.

(331) عبد الله الطابور: رسائل الرعيل الأول من رواد اليقظة في الإمارات (دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1999)، ص 290.

(332) ناديا محمد علي فواز، مصدر سابق، ص 54.

(333) عبد الله المدني: معالم الدور الهندي في الخليج العربي في النصف الأول من القرن العشرين، (ص 43 - 44)، نقلًا عن روز ماري زحلان في كتابها: The Making Of Modern Gulf State، ومن أمثلة هذه المفردات يذكر عبد الله المدني: بيب (pipe)، بطل (bottle)، بست (bus)، حفيز (office)، درويل (driver)، دختر (doctor)، إلخ.

(334) المرجع السابق، ص 44 - 45.

(335) طارق نافع الحمداني: أخبار الخليج العربي التاريخية في مجلتي «لغة العرب» و«العرب» الهندية (بيت الوراق للنشر، بيروت، 2010).

(336) «العرب» مجلة شهرية صدرت في بومبي، صاحبها ورئيس تحريرها الأستاذ عبد المنعم العدوي، وهو صحفي مصري كان مقيمًا في بومبي حينها، وصدرت في أعدادها الأولى باسم «جريدة العرب»، ومن ثم أصبحت تصدر باسم «مجلة العرب». المرجع السابق، ص 93.

(337) المرجع السابق، ص 94 - 96.

(338) المرجع السابق، ص 95.

(339) المرجع السابق، ص 94 - 96.

(340) ويكيبيديا.

(341) المرجع السابق.

(342) خليفة الوقيان: الثقافة في الكويت - بواكير واتجاهات، (ط 1، الكويت، 2006)، ص 278.

(343) المرجع السابق، ص 278، نقلاً عن: مقدمة خالد الفرج لديوان عبد الله الفرج (ط 2، 10)، ص 9.

(344) المرجع السابق، ص 278، نقلاً عن يعقوب يوسف الإبراهيم، جريدة «القبس» 7/10/2005، وأيضاً خالد العبد المغني، جريدة «القبس» 19/10 و 20/10/2001.

(345) المرجع السابق، نقلاً عن الأغاني الكويتية، ص 46.

(346) المرجع السابق، ص 279، نقلاً عن مجلة البحرين الثقافية، العدد 27 - يناير 2001.

(347) سايمون جارجي: موسيقى المدينة الخليجيّة: الصوت، ترجمة: يوسف عايدابي (مجلة «الرّافد»، العدد 7، أبريل 1995، الشارقة).

(348) خليفة الوقيان، مرجع سابق، ص 280 - 281.

(349) المرجع السابق، ص 282.

(350) المرجع السابق، ص 283.

(351) المرجع السابق، ص 283 - 284.

(352) سايمون جورجي، مرجع سابق.

(353) المرجع سابق.

(354) <http://www.alsh3r.com/encyclopedia/view/68>

(355) مجلة الكويت، المجلد الأول، دار قرطاس الكويت، 1999.

(356) عبد الرحمن صالح الشبيلي، في كتاب: خالد الفرّج الشّاعر والوطن، تحرير: جعفر الشّايب (منتدى الثلاثاء بالتّعاون مع دارة الملك عبد العزيز، السّعوديّة، 1440هـ)، ص 30 - 31.

(357) عبد الحميد المحادين: خطوات باتّساع الأفق: 90 عامًا في اجتياز المستقبل (ط 1، وزارة التّربية والتّعليم في البحرين، 2010)، ص 109.

(358) عبد الرحمن صالح الشبيلي، مرجع سابق، ص 35 - 40.

(359) ناديا محمد علي فواز، مرجع سابق، ص 54.

(360) المرجع السابق، ص 53.

(361) المرجع السابق، ص 54.

(362) ولد مبارك بن حمد العقيلي في الأحساء عام 1875، وغادرها بسبب شعوره بالظلم لحبسه من قبل العثمانيين ولبعض الظروف الخاصة أيضًا، ومنها توجه إلى العراق ومكث في مدينة الناصرية لفترة من الزمن ثم تنقل بين مسقط ودبي التي استقر به المقام فيها

حيث توفي ودفن هناك. «إبراهيم الهاشمي: الشاعر مبارك بن حمد العقيلي: المبتدى والمنتهى»، في كتاب «قامات من الإمارات»، تأليف: مجموعة من الكتاب (من إصدارات دائرة الثقافة والإعلام في الشارقة، 2001).

(363) عبد الله الطابور: رسائل الرعيل الأول من رواد اليقظة في الإمارات، مرجع سابق، ص132.

(364) المرجع السابق ص133.

(365) محمد الرميحي: حركة 1938 الإصلاحية في الكويت والبحرين ودبي، (مجلة «دراسات الخليج والجزيرة العربية»، العدد 4، الكويت، 1975)

(366) المرجع السابق.

(367) المرجع السابق.

(368) المرجع السابق.

(369) عبد الله الطابور، مرجع سابق، ص134.

(370) د. ثريا العريض في تقديمها لكتاب: قصائد مختارة للشاعر إبراهيم العريض (مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين، الكويت، 2002)، ص35.

(371) مكي محمد سرحان: إبراهيم العريض (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1998)، ص15.

(372) ثريا العريض، مرجع سابق، ص36.

(373) المرجع السابق، ص36.

(374) المرجع السابق، ص 36 - 37.

(375) المرجع السابق، ص 37.

(376) المرجع السابق، ص 35 - 37.

(377) محمد جابر الأنصاري: العريض كما أراه بعد 15 سنة من دراسته (مجلة «كتابات»، العدد 17، البحرين، 1981).

(378) يرى محمد جابر الأنصاري أن إبراهيم العريض ترجم ببراعة المعاني الفلسفية الدقيقة في رباعيات عمر الخيام، ما يدل على تعمّقه الذهني وحدّة تفكيره وتبحره في استقصاء المعاني المفصلة، أما عندما نأتي إلى حرارة الشعر وانطلاقه وهزته، فإننا نجد ترجمته في أدنى مستويات الترجمات العربية التي طربت لها الأذن العربية لطلاوتها وحرارتها». (المراجع السابق).

(379) مكي محمد سرحان: إبراهيم العريض (ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1998)، ص 18.

(380) محمد جابر الأنصاري: «جريدة «الخليج» الإماراتية، 3/7/2002.

(381) المرجع السابق.

(382) المرجع السابق.

(383) إبراهيم عبد الله غلوم: مسرح إبراهيم العريض (ط 1، مؤسّسة الأيام للصحافة والنشر والتوزيع، البحرين، 1996)، ص 15 - 16.

(384) مبارك الخاطر: نابغة البحرين: عبد الله الزايد (ط 2، البحرين، 1988)، ص 56.

(385) المرجع السابق، ص 57.

(386) مبارك الخاطر: ديوان عبد الله الزائد، مرجع سابق، ص 12.

(387) إبراهيم عبد الله غلوم في تقديمه لـ «ديوان عبد الله الزائد، جمع وتحقيق مبارك الخاطر»، (ط 1، الملتقى الثقافي الأهلي، البحرين، 1996)، ص 7 - 8.

(388) المرجع السابق، ص 9.

(389) المرجع السابق، ص 8.

(390) هذا الخبير الفلسطيني الأصل يدعى نوح إبراهيم، وبعد ستة شهور من عمله بالمطبعة تركها مختاراً لينضمّ إلى مقاتلي الثورة الفلسطينية التي اشتعلت ضد الانتداب البريطاني في فلسطين عام 1936. وقد جاء نبأ استشهاده بعد ذلك في إحدى المعارك هناك. (نقلاً عن مبارك الخاطر، المرجع السابق، ص 65).

(391) مبارك الخاطر، المرجع السابق، ص 66.

(392) المرجع السابق، ص 67 - 68.

(393) المرجع السابق، ص 69.

(394) المرجع السابق، ص 70.

(395) دنيس أود واير: عباس الموسوي - ألوان البحرين، ترجمة د. محمد الخزاعي (البحرين، 2013)، ص 36 - 37.

(396) من حوار أجريناه مع ابنه الدكتور عقيل الموسوي.

(397) انظر الهامش السابق.

(398) دونس أود واير، مرجع سابق.

(399) حسين المحروس: نسيج العمامة (ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2018)، ص 83 _ 109.

(400) من حوار أجريناه مع ابنه عقيل الموسوي.

(401) راجع الهامش السابق.

(402) الموسوعة العُمانية (ط1، وزارة التراث والثقافة، مسقط، سلطنة عُمان، 2013).

(403) من تقديم محسن بن جمعة بن محمد اللواتي لكتاب جواد الخابوري: «الأدوار العمانية في القارة الهندية»، (دار النبلاء، بيروت، 2001)، ص 12 _ 13.

(404) علي سليمان الرواحي: الحرية... الخيار المنبوذ، قراءة في تفاعلات جواد الخابوري (بحث غير منشور).

(405) الآغاخانية فرقة من الإسماعيلية يرجع تأسيسها إلى الحسن بن الصباح الذي كان في مصر وقت حرمان نزار بن المستنصر الفاطمي من الإمامة، وشهد النزاع بين نزار والوزير الجمالي الذي قرر نقل الإمامة إلى أحمد بن المستنصر بدلاً من نزار الذي أوصى له والده بالإمامة من بعده. وهنا انقسمت الإسماعيلية إلى مستعلية (نسبة إلى أحمد بن المستنصر الذي لقب بالمستعلي) ونزارية (نسبة إلى نزار الذي حرمه الوزير الجمالي من الإمامة).

وفي سنة 558هـ ظهر رجل اسمه راشد الدين سنان لقبه الناس بشيخ الجبل، وكوّن فرعاً للحركة في بلاد الشام، وعرف أتباعه بالسنانية، وقد حاول هؤلاء قتل صلاح الدين الأيوبي أكثر من مرة. وظلّ أمر الإسماعيلية النزارية بالشام بين ظهور وتستر إلى أن استسلمت آخر قلاعهم للظاهر بيبرس سنة 672هـ، وما يزال يعيش حتى اليوم طائفة إسماعيلية نزارية

في بلاد الشام. وفي الثلث الأول من القرن التاسع عشر الميلادي ظهر في إيران رجل إسماعيلي اسمه حسن علي شاه، جمع حوله عددًا كبيرًا من الإسماعيلية وغيرهم حتى ذاع صيته، وقويت شوكته، وخشيته الأسرة القاجارية الحاكمة في إيران، فأعجب الناس بقوته، وانضموا تحت لوائه طمعًا في المكاسب المادية التي وعدهم بها. وقام حسن علي بالثورة ضد الشاه القاجاري بعد أن وعده الإنجليز بحكم فارس، لكن الثورة لم يكتب لها النجاح، حيث قبض عليه الشاه وسجنه، فتدخل الإنجليز للإفراج عنه على أن يُنفى خارج إيران، فزَيَّنَ له الإنجليز الرحيل إلى أفغانستان، ومنها اضْطُرَّ إلى الرحيل إلى الهند فأقام بها، واتخذ من مدينة بومبي مقرًا له، واعترف به الإنجليز إمامًا للطائفة النزارية الإسماعيلية ولقبوه بـ«آغا خان».

http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5434

(406) اللا أدريّة Agnosticism: توجه فلسفي يرى أن القيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة، ولا يمكن لأحد تحديدها. إن قضايا وجود الذات الإلهية، بالنسبة للادريين، موضوع غامض كليّة ولا يمكن إدراكه ضمن شروط الحياة الإنسانية، وهي قائمة على نفي وجود يقين ديني أو إلحادي.

<https://www.marefa.org/%D9%84%D8%A7%D8%A3%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%A9>

(407) محسن بن جمعة بن محمد اللواتي، مرجع سابق، ص 14 – 15.

(408) المرجع سابق، ص 14 – 15.

(409) المرجع السابق، ص 17.

(410) المرجع السابق، ص 15 – 16.

(411) حسب شهادة أدلى بها الدكتور مازن، ابن جواد الخابوري، للمؤلف في لقاء أجريناه مع عائلة الخابوري في مسقط بتاريخ 4 فبراير/شباط 2016، يفهم أن الخابوري تعرّف، وهو لما يزل في مسقط، الأفكار الماركسية نتيجة قراءته بعض مؤلفات كارل ماركس بالإنجليزية، وأتاحت له فترة إقامته في الهند المزيد من الاطلاع عليها.

(412) المرجع السابق، ص 11 - 12.

(413) علي سليمان الرواحي: الخيار المنبوذ - قراءة في تفاعلات جواد الخابوري (بحث غير منشور).

(414) سماء عيسى في تقديمه لكتاب: الأدب المعاصر في الخليج العربي (ط 1، تأليف عبد الله الطائي، دار فضاءات للنشر والتوزيع عمّان، الأردن، 2016)، ص 14.

(415) المرجع السابق، ص 14 - 15.

(416) حسين حيدر رويش: مناضل من عُمان - محمد أمين عبد الله (ط 2، 1990)، ص 2 - 3.

(417) المرجع السابق، ص 4.

(418) المرجع السابق، ص 10.

(419) المرجع السابق، ص 36 - 39.

(420) استقينّا المعلومات عن سالم الصوري من مقالة للباحث الإنجليزي رولف كيلوس، الذي أجرى لقاءً مع ابن الفنان الصوري، منشورة في (مكتبة قطر الرقمية).

(421) استقينّا المعلومات حول كل من: سليمان بن صالح الدّخيل، وعبد الله الطريقي، ومحمد طاهر بن مسعود الدباغ من المراجع التالية لمؤلفها محمد عبد الرزاق القشعمي:

1 - سليمان بن صالح الدّخيل صحفياً ومفكراً ومؤرخاً (ط1، مطبعة مركز الملك فيصل الرياض، الرياض، 2004).

2 - نماذج من صحافة أبناء الجزيرة العربيّة في الخارج 1908 - 1955 (ط1، مركز حمد الجاسر الثقافيّ، الرياض، 2009).

3 - عبد الله الطّريقي: مؤسس الأوبك والممهد لسعوديّة أرامكو (ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2016).

4 - أعلام في الظّل (ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2018).

(422) انظر الهامش السّابق.

(423) محمد القشعمي: نماذج من صحافة أبناء الجزيرة العربيّة في الخارج، (انظر الهامش رقم 4).

(424) اعتمدنا في البيانات المتصلة بإبراهيم القاضي على ورقة بحثية للكاتب العماني عبد الله حبيب (غير منشورة).

الفصل الرابع

المثقفون في معترك التغيير: الحال البحرينية مثالاً

ثلاثة أجيال من المثقفين

يعتبر محمد جابر الأنصاري أن البحرين تمثل (حالة ثقافية مشرقية)، تنتمي بمتابعتها وتفاعلاتها واهتماماتها إلى بلدان المشرق العربي كمصر والشام، أكثر من كونها حالة خليجية، في الأقل حتى سبعينيات القرن العشرين، عندما شهدت بلدان الخليج الأخرى تنشيطاً ثقافياً وعلمياً عاماً، فتقاربت مختلف البلدان العربية الخليجية في مستواها الثقافي مع تباينات طبيعية هنا وهناك. (425)

مضت عقود على هذا القول، وهناك تغيرات في المشهد الثقافي الخليجي، تحملنا على الاعتقاد بأن الحركة الثقافية والإبداعية في بلدان خليجية أخرى باتت لا تقل في عطائها ومستواها عن نظيرتها في البحرين، بل وتتفوق عليها أيضاً في بعض الحالات، لكن يظل أن حيوية المجتمع المدني والحراك السياسي في البحرين، وعلاقة ذلك بالديناميكية الثقافية، يجعل منها نموذجاً جيداً لتسليط الضوء على الموضوع الذي اخترناه عنواناً لهذا الفصل، أي دور المثقفين في معترك التغيير.

ومن عرضنا للوضع الثقافي في البحرين وبقية بلدان المنطقة في الفصل الثاني، بوسعنا، ولو بمقدار من التردد، أن نقسم التاريخ الثقافي الجديد في البحرين، أي منذ عقود القرن العشرين الأولى حتى نهاياته إلى ثلاثة أجيال، نريد أن نصنفها وفق الترتيب التالي:

- الجيل الإصلاحى ذو النزوع الإسلامى.

- الجيل القومي ذو النزوع العروبي.
- الجيل الثوري ذو النزوع اليساري.

ومرّد ترددنا إزاء هذا التقسيم ناجم عن التداخل بين الأجيال الثلاثة، واستمرار النزوع الغالب لدى جيل سابق لدى الجيل التالي له، حتّى وإن تبلور لدى هذا الجيل – أي التالي – نزوع آخر لم يكن حاضراً أو واضحاً بالقوّة نفسها لدى الجيل السابق له، فوصفنا الجيل الأوسط، مثلاً، بجيل النزوع القومي العروبي لا يعني أنّه قطع مع النزوع الإسلاميّ الإصلاحيّ الذي طبع الجيل الأوّل، فالإسلام – ثقافةً وتكويناً وتاريخاً – ظلّ مرتكزاً أساساً من مرتكزات تكوين مختلف الأجيال من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ فكرة التمسك بالدين الإسلاميّ وبالثقافة الناجمة عنه ظلّت حاضرة وبالقوّة نفسها إلى جانب النزوع القوميّ العروبيّ الذي وسم الجيل الثاني، وقد عكست ذلك – على خير وجه – توجّهات المقالات وطبيعة السجلات الثقافية التي دارت على صفحات مجلّة «صوت البحرين»، وهذا ما سنتناوله لاحقاً.

ولا يمكن أن لا نقف عند نماذج بعينها من مثقفي الجيل الأوّل، وناصر الخيريّ أبرزها، الذين يمكن أن نرصد في خطابهم إرهاصات الخطابات المستقبلية التي تجلت لاحقاً في خطابات الجيلين التاليين: القوميّ العروبيّ، والثوريّ اليساريّ، فالخيريّ الشجاع في مقارعة كل ما عدّه معوقاً للتجديد والتحديث، وفي الدعوة إلى التحرر من أسر القيود الموروثة لا في عالم الفكر والثقافة وحدهما، وإنما في السياسة أيضاً، كان أقرب في خطابه إلى الأجيال التالية له أكثر منه لجيله وللخطابات السائدة في عصره، حتّى لو كانت هذه الخطابات داعية إلى الإصلاح. الخيريّ كان أبعد بصيرةً وخطابه أعمق في محتواه وأقرب من المستقبل، ويمكن الموافقة على وجود نظراء له، آنذاك، حتّى لو لم يفصحوا عما يفكرون به بالجرأة التي عبّر بها الخيريّ، متحملاً، جراء ذلك، المشاق.

نشأ الجيل الثاني القومي ونشط في فترة المد القومي العربي في عقد الخمسينيات خاصة، مع قيام مصر الناصرية التي كانت حجر الزاوية في المشروع القومي، وبالتالي غلبت الصفة القومية على أطاريحه ومواقفه، ثم إن الجيل الثالث - الثوري ذا النزوع اليساري - لم يقطع مع التوجه القومي، ولكنه تجاوزه نحو أفق أرحب، آت من اتساع تأثير الفكر الماركسي، واليساري عامة، في العالم العربي - مشرقاً ومغرباً - خاصة في عقدي الستينيات والسبعينيات.

لم يقتصر التوجه اليساري على الماركسيين وحدهم الذين أسسوا جبهة التحرير الوطني في منتصف الخمسينيات، في قلب الحراك الوطني الذي قادته هيئة الاتحاد الوطني، وإنما طال في مرحلة لاحقة حركة القوميين العرب بعد أن انعطف الجسم الرئيسي فيها نحو تبني الأفكار الماركسية في إطار المراجعة النقدية التي خضعت لها الحركة إثر هزيمة يونيو/حزيران 1967، حيث شهد التيار القومي في العالم العربي ما وصفه أحمد حميدان بـ«القفزات والنقلات» في تطوره الذاتي «من حركة قومية تقليدية يشدها النموذجان الألماني والإيطالي إلى مسارات اجتماعية وإيديولوجية واكبت صعود الناصرية وتيار الاشتراكية العربية، وصولاً إلى الماركسية وتجاربها وتياراتها: الماوية والجيفارية والفيتنامية».(426)

وإذا كنا قد تناولنا في الفصل الثاني توجهات الجيل الأول، أعني الجيل الإصلاحي ذا النزوع الإسلامي، أو الديني، في إطار عَرْضنا للمشهد الثقافي الخليجي عامة في الفترة السابقة لاكتشاف النفط، فإننا نودّ الوقوف هنا أمام الجيلين التاليين - القومي واليساري - في المرحلة التالية لاكتشاف النفط في ثلاثينيات القرن الماضي التي تعدّ فترة حراك اجتماعي عاصف لم يتوقّف. فالتبدّل لم يقتصر على الاصطفاف الاجتماعي، باضمحلال وزوال قوى اجتماعية وظهور قوى وطبقات اجتماعية جديدة، وإنما كان يوجد تبدّل - بالنتيجة - في الأدوار السياسية لممثلي هذه القوى، وقد وجد هذا انعكاسه في ميدان النشاط الثقافي بوصفه شكلاً من أشكال الفعالية الاجتماعية، فمع أخذنا بالاعتبار الاستقلالية النسبية للثقافة، فإننا لا نستطيع أن

نفصلها عن سياق العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة، فلقد تراجعت وانهارت أشكال أدبيّة وثقافيّة معيّنة، وظهرت أجناس أدبيّة وفنيّة جديدة تعبيرًا عن ديناميّة التّغيير الحاصل في البنيان الاجتماعيّ - السياسيّ، فالأدب والثّقافة القائمان على الزّراعة وصيد اللؤلؤ والإنتاج السّلعّي الصّغير ليسا هما أنفسهما القائمين على علاقات الإنتاج التي جاءت مع اكتشاف النّفط.

نجم عن اتّساع نطاق التّعليم وازدياد عدد المدارس ما يمكن أن نطلق عليه ولو مجازًا (دَمَقَرُطَة) في بنية المتعلّمين، بمعنى أنّ المنبت الاجتماعيّ لمن أصبحت تتاح لهم فرصة تلقّي التّعليم أصبح أوسع، فشمّل المنحدرين من عائلات متوسّطة وكادحة، من المدن والقرى على حدّ سواء، ومن هؤلاء ظهرت شرائح متعلّمة أكثر قابليّة واستعدادًا لتلقّي الأفكار الجديدة والتّفاعل معها، ويسّرت المنح الدّراسيّة للكثير من هؤلاء السّفر للدراسة في الجامعات بالبلدان العربيّة كمصر ولبنان وسوريا والعراق، وحتّى في البلدان الأجنبيّة، ما جعلهم على تماس مع الأفكار الجديدة والاتّجاهات السياسيّة النّاشطة في تلك البلدان، فعادوا إلى وطنهم محمّلين بأفكار ومعارف حديثة.

قلنا إنّه لا يمكن النّظر إلى تاريخ وأثر الحركة الأدبيّة منفصلًا عن التّحوّلات والانعطافات السياسيّة الحادّة التي شهدتها المنطقة - في الأقلّ منذ منتصف القرن العشرين - ضمن منظومة أشمل من التّحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، حيث أدّى تزايد الطّلب على البضائع الذي تلى اكتشاف النّفط إلى تطوّر التّجارة وزيادة عدد أولئك الذين انخرطوا في هذا النّوع من النّشاط الاقتصاديّ، ويطلق بعض الباحثين على هذه المجموعة من التّجار ما يدعونه بـ«نواة الطّبقة المتوسّطة» مشيرين أيضًا إلى أنّ الحاجة إلى مزيد من الموظفين الإداريّين نتيجة تطوير الإدارة أدّت إلى تشكّل ما وصفوه بـ«الطّبقة المتوسّطة الدّنيا» (427) والمقصود هنا موظّفو الحكومة والشّركات والمرافق الإداريّة الأخرى.

وإذا كان نشوء الجيل الإصلاحيّ الأوّل من المثقّفين في الجوّ الاجتماعيّ الخانق الذي فرضه المستعمرون البريطانيّون، تجسيداً لضرورات موضوعيّة لم يكن بوسع المستعمرين إيقافها، بل لعلهم - مع اكتشاف النّفط ونموّ التجارة - كانوا مضطرين إليها، عبر تخريج أعداد من المتعلّمين ليقوموا بالمهامّ الضّروريّة للإدارة، فإن هذه الفترة لم تكن سوى تمهيد للمرحلة التالية الأغنى والأكثر حيويّة، وفيها برز بوضوح أنّ المثقّفين نتاج سيرورة لا تتوقّف وتزداد وضوحاً وتمايزاً، فوضعهم الفعليّ وطبيعة نشاطهم السّياسيّ يتغيّران أيضاً، وهكذا فإنّه سينعكس على نشاط الجيل التّالي من المثقّفين ديناميّة التّمايز الاجتماعيّ تحت تأثير التّحوّلات الاجتماعيّة والسّياسيّة التي حدثت.

اكتشاف النّفط والانقلاب الحاسم

حتّى اكتشاف النّفط كان الاقتصاد البحرينيّ قائماً على الرّزاعة وصيد اللؤلؤ وتجارته والإنتاج الحرفيّ البسيط، وقد اتّخذ الصّراع الطّبقيّ وقتذاك مظهرين: مظهر التّناقض بين الفلاحين الفقراء وملّاك الأرض من الشيوخ وكبار الإقطاعيّين، ومظهر التّناقض بين البحّارة من صيّادي اللؤلؤ و(نواخذة السّفن)، وبسبب الاستغلال الذي عانى منه الكادحون من الغوّاصين والمزارعين من قبّل (إقطاعيّ البحر والبر)، فقد شهد تاريخ تلك الفترة عدداً من الهبّات والانتفاضات الشّعبيّة.

بدأ يتبلور تشكّل الطبقات الاجتماعيّة الجديدة بعد صدور (القوانين الإصلاحيّة) في العشرينيّات. ويرى باحث بحرينيّ أنّ هذه الإصلاحات ساعدت على نشوء درجة من التّوازن حينما اكتُشف النّفط، حيث أصبح التّنظيم الإداريّ قادراً - نوعاً ما - على الاستجابة لحاجات النّمو التي ظهرت مع هذا المصدر الجديد للدّخل،⁽⁴²⁸⁾ فإنشاء الأجهزة الإداريّة العصرية ركز السلطة في يد الحكومة، وقيد، ولو في حدود، نفوذ الجماعات القبليّة، وأضعف العلاقات القبليّة والعشائريّة.

خلخل اكتشاف النّفط في البحرين - ولأوّل مرّة في الخليج - في ثلاثينيات القرن العشرين، على يد شركات النّفط الأجنبيّة التي كانت قد بدأت التّنقيب عنه، أنماط الإنتاج التي كانت سائدةً وأضعفها بوتيرة سريعة، بحيث أزيحت عن مواقعها أمام التّقدّم الذي لا يقاوم لعلاقات الإنتاج الرأسماليّة التي نشأت مع اكتشاف النّفط، وتبعًا لذلك نشأت قطاعات وأنشطة اقتصادية وقوى اجتماعيّة جديدة، فهجر القسم الأكبر من البحّارة والفلاحين مهنهم القديمة، وانتقلوا إلى العمل في قطاع النّفط، وقد استغلّت شركة النّفط شعور هؤلاء العمّال الجدد بالقفزة الملحوظة في وضعهم، بعد أن أصبحوا يحصلون على دخل ثابت، فضلًا عما تيسّر لهم من التّأهيل المهنيّ والوعي، عكس ما كان عليه الوضع يوم كانوا بحّارة أو مزارعين، فشغلّتهم بأجور زهيدة وفي ظروف عمل بالغة السّوء، ما قاد إلى قيام أوّل إضراب عمّالي عام 1938.

إلى جانب التّناقض الأساسي بين الطّبقة العاملة حديثة التّكوين من جهة واحتكارات النّفط وملحقاتها من جهة أخرى، فإنّ ما أحدثه اكتشاف النّفط من تأثيرات عميقة قاد إلى بروز تناقضات أخرى. فمتوسّطو وصغار التّجار الذين كان يزداد طموحهم إلى أن يصبحوا قوّة مقرّرة في المجتمع وفي إدارة البلاد شعروا بوطأة هيمنة الشّركات والبنوك البريطانيّة على الاقتصاد واستثّارها بالجزء الأكبر من التّجارة وبخاصّة شركة كري مكنزي والشّركة الإفريقيّة الشّرقية اللتان كانتا تحتكران استيراد كلّ شيء من السّجائر والأصباغ إلى مواد البناء إلى مختلف أنواع الآلات، ووجدوا أنفسهم في تناقض حادّ مع سيطرة الإدارة الاستعماريّة وشركاتها وركائزها المحليّة.

في الوقت الذي كانت فيه البحرين تشهد مثل هذه التّطوّرات، كانت البلاد العربيّة وإيران تزخر بحوادث كبيرة، كتقسيم فلسطين وقيام إسرائيل، ومن ثمّ انتصار ثورة 23 يوليو 1952 في مصر، ووصول الدّكتور محمد مصدّق إلى السّلطة في إيران وإبعاد الشّاه عن البلاد بعد التّجّاح المهمّ الذي حقّقته الحركة الشّعبية هناك. وحدث كلّ ذلك في مناخ ما بعد الحرب العالميّة الثّانية بهزيمة النازية، وقيام المنظومة

الاشتراكية، والانطلاق الكبير لحركة التحرر الوطني العالمية، وضمنها حركة التحرر الوطني والقومي العربية، وغير ذلك من الوقائع التي ترتبت على نتائج الحرب.

هبت رياح هذه التغييرات على البحرين وتفاعلت مع المعطيات الداخلية، وهو ما تنبه إليه الإنجليز ووكلاؤهم، بعد أن أحسوا بتنامي الوعي الوطني وتلمسوا صوت المعارضة الوطنية عبر الصحف المحلية والأندية الاجتماعية والثقافية، فسَعَوْا إلى شق فتنة طائفية أرادوا لها أن تأخذ شكلاً دموياً وتبعد أنظار الشعب عن مطالبه الوطنية، غير أن ذلك ما كان له أن ينجح، فلا أساس طبقيًا - اجتماعيًا لقيام فتنة طائفية كتلك التي أرادوها، حيث لا مصلحة لأبناء الطائفتين اللتين يتكوّن منهما الشعب (السنة والشيعية) في الانجرار وراء ذلك، خاصة وأن الوضع الاقتصادي بات مركبًا بصورة لا تسمح لأي طائفة أن تستغني عن الأخرى.

على الرغم من كل هذه الحقائق، فإن المستعمرين استطاعوا أن يؤجّجوا الحساسيات الطائفية، وكان على العناصر الوطنية أن تتنادى لقبر الفتنة وهي في مهدها، وتوحيد طائفتي الشعب حول مطالب وطنية جامعة، وهذا ما حدث حينما تطوّرت الأمور بتشكيل الهيئة التنفيذية العليا (هيئة الاتحاد الوطني) التي تكوّنت من العناصر الوطنية من الطائفتين والتي قادت التحرك الشعبي الواسع في أعوام 54 - 1956، ففي الثالث عشر من أكتوبر/تشرين الأول عام 1954 اجتمع عدد كبير من الشخصيات الوطنية، بينهم مثقفون وموظفون في القطاعين الحكومي والخاص، وتجّار ورجال دين، في مأتم ابن خميس في السّنا بس واختاروا 120 شخصية من مختلف الفئات والمناطق ليشكّلوا الهيئة التنفيذية العليا التي اختارت بدورها لجنة تنفيذية من ثمانية أشخاص هم: عبد العزيز الشّملان، وعبد الرحمن الباكر، والسيد علي كمال الدين، ومحسن التّاجر، وإبراهيم بن موسى، وعبد الله بوذيب، وعبد علي العليوات، وإبراهيم فخرو.

وقد صاغت الهيئة مطالب الشعب البحريني - يومذاك - في بنود رئيسية في مقدمتها: «تأسيس مجلس تشريعي يمثل أهالي البلاد تمثيلاً صحيحاً عن طريق الانتخابات الحرة، ووضع قانون عام للبلاد: جنائي ومدني على يد لجنة من رجال القانون يتمشى مع حاجتها وتقاليدها، على أن يُعرض هذا القانون على المجلس التشريعي لإقراره، وإصلاح المحاكم وتنظيمها وتعيين قضاة لها ذوي كفاية يحملون شهادات جامعية في الحقوق، ويكونون قد مارسوا القضاء في ظل القوانين المعترف بها».

ونصت المطالب على السماح بتأليف نقابات للعمال ونقابات لأصحاب المهن الحرة تُعرض قوانينها ولوائحها على المجلس التشريعي لإقرارها، وتأسيس محكمة عليا للنقض والإبرام مهمتها أن تفصل في الخلافات التي تطرأ بين السلطتين التشريعية والتنفيذية أو أي خلاف يحدث بين الحكومة وأي فرد من أفراد الشعب.

لا تكمن القيمة التاريخية لحركة الهيئة في هذه المطالب الجوهرية فقط، والتي عكست توق شعب البحرين إلى التحرر من الهيمنة الاستعمارية وتحقيق الديمقراطية والشراكة السياسية وإطلاق الحريات العامة، بما فيها الحريات النقابية، وإنما أيضاً في كونها حركة وطنية شاملة جامعة، غطت البحرين كلها، وفيها تمثلت فئات الشعب ومكوناته كافة.

ولم يقتصر الأثر المهم الذي أحدثته حركة الهيئة على الداخل البحريني، وإنما كان لها دور أيضاً في كسر العزلة السياسية التي فرضها الانجليز على المنطقة، فأسهمت في دخول البحرين السريع في مجرى النضال الوطني والقومي في المشرق العربي، وذلك في اتجاهين: «حيث إنها ضاعفت من انفتاح الحركة الوطنية العربية على هذه المنطقة، وإدراكها لأهميتها، وتعرّف حقيقة الأوضاع فيها من جهة، ومن جهة أخرى فإن البحرين، وخاصة الجيل الجديد من أبنائها الوطنيين، قد تزايد إحساسهم

ووعيمهم بكونهم يشكلون جزءًا من النضال القومي العام، ويسعون إلى الاندماج فيه». (429)

صحافة ما بعد اكتشاف التّفط

لم يأتِ هذا التحرك دون مقدّمات، فبعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية بسنوات - وقد ارتخت القبضة العسكريّة للإنجليز على البحرين بعض الشّيء - توجّه ممثّلو جيل جديد من المثقّفين إلى إعادة تأسيس الصّحافة في البلاد، فأنشؤوا مجلّة (صوت البحرين) عام 1951 التي كانت مدرسة صحافيّة وفكريّة مهمّة، حيث استقطبت أقلام كتّاب مهمّين من البحرين وخارجها. (430) وكانت - عن حقّ - مرآة لما يعتمل في أذهان مثقّفي وكُتّاب وأدباء تلك المرحلة، سواء أكان ذلك في البحرين أم في بلدان خليجيّة أخرى، بالنّظر إلى أنّ كتّابًا من المملكة العربيّة السّعوديّة، خاصّة من المنطقة الشّريقيّة، والكويت وعمّان كانوا في عداد من ينشر في المجلّة مقالات ونصوصًا أدبيّة.

الفاصل بين جريدة (البحرين) لعبد الله الزّايد التي أتينا على ذكرها في الفصل الثاني، ومجلّة (صوت البحرين) لا يزيد على سبع سنوات، لكنّ ما بينهما من فرق عكّس تبدّلات عميقة، فالصحيفة الجديدة تعبّر عن تطلّعات جيل جديد من المثقّفين يختلف في ثقافته وفي تكوينه وفي ميوله عن سابقه. لقد كانت الدّعوة إلى الإصلاح في (البحرين) مبثوثة هنا أو هناك، أمّا (صوت البحرين) فهي صحيفة تدعو صراحةً إلى الإصلاح والتّغيير، وتنتقد بجرأة ما هو بالٍ وقديم. في سنوات صدور (البحرين) كانت الحرب العالميّة الثانية على أشدها، وكانت الشّغل الشّاغل للنّاس، أمّا (صوت البحرين) فصدرت بعد انتهاء الحرب بسنوات، وكانت نتائج هذه الحرب تقرّر مجرى أمور كثيرة في شتّى بقاع العالم، بما في ذلك في منطقة الخليج.

الاجتماع الأوّل للجنة التي كانت وراء إصدار المجلة عقد في منزل عبد الرّحمن الباكر في مساء يوم الأربعاء الموافق الثّامن والعشرين من صفر سنة 1368 هجريّة،

وحسب محضر هذا الاجتماع، فإنّه اجتمع «لفيف من الشّباب للبحث في إصدار مجلة أدبيّة اجتماعيّة تكون لسان حال الشّباب المثقّف في مناهج الإصلاح ومناحيه في البلاد».

وتضمّن المحضر سبعة قرارات توصل إليها المجتمعون الذين تقرّر أن يكونوا هم أنفسهم الأعضاء المؤسّسين، ووردت أسماؤهم في المحضر بالترتيب التّالي: عبد العزيز الشّملان، محمد حسن الحسن، عبد الله إبراهيم جميل، إبراهيم محمد فخرو، عبد الله علي كانو، يوسف أحمد السّاعي، أحمد قاسم محمود، حسين محمد حسين، حسن جواد الجشّي، علي التّاجر، محمد دويغر، أحمد الجابر، عبد الرّحمن المؤيّد، عيسى الحادي، جعفر النّاصر، إبراهيم حسن كمال، عبد الرّحمن عبد الغفّار العلوي، جيمس بلجريف، محمود المردي.

في هذا الاجتماع اختير اسم المجلة الذي صدرت به، أي (صوت البحرين)، وتقرّر أن تصدر عن شركة مساهمة يكون قوامها الأعضاء المساهمون أنفسهم، حيث يورد المحضر كشفًا بعدد الأسهم التي اشتراها كلّ واحد منهم باشتراط ألاّ يتجاوز عدد أسهم كلّ عضو عشرة أسهم، ولم تنتخب اللجنة رئيسًا لها، ولكنها قرّرت أن تُعقد الرّئاسة في اجتماعات اللجنة بالتّناوب حسب الحروف الأبجديّة لأسماء الأعضاء المؤسّسين، فيما انتخب محمود المردي سكرتيرًا عامًّا للجنة ومحمّد حسن الحسن أمينًا لصندوقها، كما اختير أعضاء هيئة التّحرير، وشكّل المجتمعون لجنتين: واحدة للمحاسبة بعضويّة حسين محمد حسين وأحمد قاسم محمود ويوسف السّاعي، والأخرى للدّعاية والنّشر من إبراهيم محمد فخرو وعبد الله كانو وجيمس بلجريف، وهو ابن المستشار البريطاني يومها.

وكان طموح القائمين على المجلة كبيرًا بإنشاء شركة مساهمة لشراء مطبعة حديثة لطبع الصّحف والمطبوعات التّجاريّة، ويبدو أنّ الهدف الأساس هو أن تطبع المجلة فيها، وتقرّر أن تُؤلّف الشركة من ألف سهم قيمة السّهم الواحد مئة روبية، ودعت

المجلة - في إعلان نشرته بهذا الخصوص - المواطنين في البحرين وفي البلدان المجاورة إلى المساهمة في هذا المشروع، لكن يبدو أنه تعثر، لأنّ المجلة أعلنت ذلك في أحد أعدادها اللاحقة، طالبة من المساهمين استعادة أموالهم من أمين الصندوق. (431)

يمكن أن نعدّ (صوت البحرين) نموذجًا جيّدًا على ما أدّته الصحافة من دور في مجال نشر الوعي السياسي والثقافي الوطني، فقد كانت هذه المجلة أوّل دورية ثقافية جامعة في البحرين، أفلحت في أن تضيف البعد الثقافي على العمل الوطني، وأن تحقّق لنفسها - وللبحرين في النتيجة - صيتًا عربيًا لدى النخب الثقافية والفكرية، يلّمسه من يعود إلى أعداد المجلة التي استقطبت أعلامًا مهمّة من مشرق العالم العربي ومغربه نشروا على صفحاتها مقالاتهم وأشعارهم، وتجاوزوا مع نظرائهم في البحرين حول ما كانت المجلة تنشره من موادّ.

هذا البعد العربي للمجلة لم يكن منفصلاً عن المنطلق الوطني لها وللقائمين عليها إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة أنّهم جميعًا كانوا من قادة العمل الوطني في البلاد - يومذاك - وأنّهم سيصبحون بعد حين لن يطول أبرز وجوه هيئة الاتحاد الوطني التي قادت التّحرّك الشعبيّ ضدّ سلطات الحماية البريطانية، وفي سبيل الاستقلال الوطني والمشاركة الشعبية، وإطلاق حرية العمل النقابي، والحريّات العامّة في إجمالها. فقد ضمّت هيئة تحرير المجلة حسن جواد الجشي وعبد العزيز سعد الشّملان وعلي التّاجر وعبد الرحمن الباكر، فيما كان مديرها المسؤول إبراهيم حسن كمال ومحمود المردي سكرتيرًا لتحريرها.

وجدير بالملاحظة أن يكون هؤلاء القادة على تلك الدّرجة من الثقافة والمعرفة، ومن الاهتمام بالشّأن الثقافي في بلدهم وفي محيطهم العربي، ممّا يلفتنا إلى ارتباط العمل الوطني الحديث في البحرين منذ بواكيره بفكرة الحداثة والتّنوير، وبعمق

وقوة وشأجه بتجليات هذه الفكرة على الصعيد العربي، وبتفاعل النخبة المثقفة في البحرين مع التيارات الفكرية والسياسية في العالم العربي.

وإشارة إلى عدم القطيعة بين خطاب الجيل ذي النزوع القومي، مع الخطاب الذي ساد في المرحلة السابقة، سنجد، وعلى سبيل المثال وليس الحصر، أن (صوت البحرين)، والتي يمكن أن نَعُدّها ممثّلةً لهذا الجيل القومي ذي النزوع العروبي، اختارت أن تنشر في أحد أعداد سنتها الأولى مقتطفًا من مقالة لأحد قيادات حركة الإخوان المسلمين – السيّد قطب – لا يهاجم فيها المبشرين المسيحيين الأجانب وحدهم، وإنما يهاجم أيضًا بعض رموز الفكر التهضوي العربي الحداثي، مثل جرجي زيدان وسلامة موسى معتبرًا إياهما مبشرين، ويقول هذا المقتطف الذي أعادت (صوت البحرين) نشره: «نحن الغافلين في الشرق لا ندرك ضخامة الجهود التبشيرية التي تبذلها أوروبا وأمريكا لنشر المسيحية في أرجاء العالم كلّ، في مجاهله ومعمره سواء. لا ندرك أن للكنيسة الكاثوليكية وحدها ثمانية آلاف بعثة تبشيرية تنتشر في أنحاء الأرض».

«وهذه الجهود لا يقوم بها المبعوثون وحدهم، بل تعتمد كلّ الاعتماد على الوطنيين في البلاد الأخرى، وتتخذ لها طرقًا و«عنوانات» (هكذا في الأصل) شتى، وتتزيًا بأزياء كثيرة، ليس الزي الديني إلا واحد منها. ففي مصر مثلاً يُعَدّ رجل كجرجي زيدان – مُنشئ دار الهلال – ورجل كسلامة موسى الكاتب الصحفي رسولين مهمين للتبشير، يجدان في غفلة المصريين والشرقيين – بما في ذلك أصحاب الصحف والقراء – مجالًا طيبًا للعمل الذي لا تنهض به جمعيات تبشيرية كاملة باسم الثقافة والأدب والصحافة».

وينمّ اختيار (صوت البحرين) لهذا المقتطف وإعادة نشره عن تبني بعض محرريها في الأقل لما قاله سيد قطب، ما يذكرنا – إلى حدود بعيدة – بأجواء السّجال الذي

شهده المجتمع مع بدء قدوم البعثات التبشيرية إلى البحرين، والذي تناولناه في الفصل الثاني.

وتطالعنا مقالة لحسن الجشي في العدد السابع من المجلة بعنوان (المجتمع الإسلامي المنشود)، جاء فيها: «إن المجتمع العربي المنشود ليس مجتمعاً شيعياً أو رأسمالياً، وليس مجتمعاً قومياً بحثاً، لأن القوميّين يقيمون مبادئهم على أسس مادية وفكرية، وقد تضي هذه المبادئ على الأشكال والعلاقات الظاهرة لوناً من الطرافة، وتتناول الأوضاع الاقتصادية بشيء من التنظيم، ولكنها لا تمس جوهر النفوس لأنه لا موضع للروح فيها. وكثيراً ما يتحدّث هؤلاء القوميّون عن رسالة الأمة العربية، فإذا سألتهم: «كيف حكموا بأن العرب جديرون بأداء هذه الرسالة، وهل في تاريخهم ما يشير إلى هذه الإمكانيّات؟ أجابوك بألف جواب وجواب، إلا أن يكون الجواب الحق، وهو أن الرسالة الكبرى الخالدة التي أداها العرب إلى الناس هي الإسلام».

ودارت على صفحات المجلة نقاشات هامة، منها على سبيل المثال الحوار المهم الذي جرى بين يوسف الشيراوي وحسن الجشي، حول العلاقة مع الغرب – ماذا نأخذ من الغرب وماذا نأخذ من التراث الإسلامي والقومي. وهو موضوع كما نعلم شغل بال الطلائع المثقفة منذ العقود الأولى من القرن العشرين، بل وقبله، في غالبية البلدان العربية.

فلقد كتب الشيراوي مقالة تحت عنوان «إلى أين؟» أيّد فيها اقتباس الحضارة الغربية بعلاقتها. وقال موضحاً: «إن الحضارة لا تباع ولا تؤخذ بالقطاعي».

وقد ردّ عليه حسن الجشي بمقالة عنوانها «إلى الإسلام» داعياً إلى أن يأخذ المسلمون من الغرب فقط العلوم التجريبية والتكنولوجية على أن «نتمسك بالإسلام فهو تراثنا وحضارتنا»، موضحاً أن «ما يوجد الآن ليس هو الإسلام الصحيح، ولا بدّ من جهود جبّارة للوصول إليه بشكل حقيقي».

دَلّ هذا التّقاش على وجود ذلك الاتّجاه الدّاعي إلى (غربنة) المجتمع، أي إعادة بناء المجتمع وفق الأسس الغربيّة، مقابل اتّجاه آخر يظهر الحذر في التّسليم بهذه الدّعوة على علّاتها، داعيًا إلى شيء من التّوفيقيّة بين التّراث الإسلاميّ والحداثة الغربيّة، والمؤكّد أنّه يكمن في أساس هذه الدّعوة الصّورة السّائدة عن طبيعة الاستعمار الغربيّ الذي رأى بعض المثقّفين العرب - بمن فيهم مثقّفو البحرين والمنطقة الخليجيّة كلّها - أنّ هذا الاستعمار لا يضمن إلّا الشّر لمجتمعاتهم.

وبدوره شارك في هذا التّقاش الكاتب العمانيّ عبد الله الطائيّ الذي كان وقتها مقيمًا في البحرين، معلّمًا في مدارسها، حيث كتب في العدد السّابع من المجلة مقالًا بعنوان: (بل نبعث حضارة)، رأى فيه خلاف ما رآه الشّيراوي، فكتب يقول: «إنّ الأُمّة العربيّة ليست بعيدة عن الحضارة فتخلّقها، ولا عالة على مائدة الغير فتأخذ الفتات وتسلم بالواقع فتقنع بالخير التّسبيّ، إنّها قادرة على أن تمسك المشعل وتقبض الزّمام فتقود علمها إلى آفاق هجرتها وتشعل ليل جمهورها بشمس ساطعة من أمسها. إنّها لا تحتاج إلى الاستجداء ولا إلى البناء، بل إلى بعث حضارتها».

نقاش فكريّ آخر مهم دار في (صوت البحرين) تحت عنوان «الاستعمار.. وهل يكون فكريًّا؟»، فقد كتب أحدهم في العدد الثّاني من السّنة الرّابعة مؤيّدًا وجود الاستعمار الفكريّ موضّحًا وسائله العديدة ومنها إضعاف الحركة الدينيّة بواسطة التّبشير وبواسطة المستشرقين وأبحاثهم، ولكنّ الكاتب يفرّق بين صنفين من المستشرقين: المستشرقين المؤيدين لحرية الشرق والمستشرقين الذين يعملون لخدمة الاستعمار الفكريّ، وثالث هذه الوسائل إيجاد الأتباع الفكريّين بين الشرق ونشر وسائل الفساد الخُلقي ومحاربة لغة البلاد المستعمرة (بفتح الميم) بالعمل على نشر الدّولة المستعمرة (بكسر الميم)، خصوصًا في المدارس وأماكن العمل.

مع ذلك لو ألقينا نظرة على عناوين مقالات أعداد (صوت البحرين) طوال سنوات صدورها لوجدنا غلبة الخطاب القوميّ الدّاعي إلى نهضة العرب وتقدّمهم، واعتدادهم

بعروبتهم، وهو الخطاب الذي لم يكن حاضرًا بالزخم نفسه في خطاب مثقفي العقود السابقة، بدءًا من العشرينيات خاصّة، وعلى سبيل المثال فقط سنورد عناوين بعض المقالات المنشورة في الأعداد الصادرة في السنة الأولى من المجلّة، لنرى قوة حضور الخطاب القوميّ العروبيّ: (عناصر الوعي العربيّ في الثّقافة الإسلاميّة) لتقي البحارنة، (الوطنية المُحبّة أساس في الثّهضة العربيّة) لرياض الأزهري، (مقومات الحضارة العربيّة) لسليمان حزين، (في مجال القوميّة العربيّة) لأبو الحسن، فيما نجد الشّاعر إبراهيم العريض الذي كرّس كتاباته في المجلّة للأدب أو عرض الكتب يختار كتاب (روح العروبة) لمؤلّفه عبد اللطيف شرارة ليستعرض محتواه.

وما يصحّ على محتويات أعداد السنة الأولى من المجلّة، يصح على بقيّة أعدادها فيما تلى ذلك من سنوات، من حيث الحضور القويّ للفكرة القوميّة العروبيّة.

وتستوقفنا رسالة بعث بها - يومها - إلى المجلّة الشّاب علي محمد فخرو، الذي كان يدرس الطّب في الجامعة الأمريكيّة في بيروت، والذي سيغدو لاحقًا وزيرًا للصّحة ثمّ للتربية والتّعليم في البحرين، وأحد أبرز وجوهها الثّقافيّة والفكريّة، يحتجّ في الرّسالة التي نشرتها المجلّة في عددها الثّاني على ما اعتبره «أمرًا بغيضًا وجده يتخلّل ثنايا سطور بعض المقالات»، عادّا ذلك أمرًا مستهجنًا من مجلّة يقوم على أمرها من وصفهم بـ«أنقى القوميّين العرب وأخلصهم للعروبة»، بإطلاق لقب أمة على المقيمين في البحرين، فيغيّرون بذلك التّاريخ ويخالفون الحقائق الواضحة، فيما المفروض في كلّ قوميّ عربيّ أن يعرف أنّ هناك أمة عربيّة واحدة، وأنّ هذه الأمة تتمتّع بمزايا خالدة تربط أفرادها ربطًا وثيقًا بعضهم مع بعض، وداعيًا إلى أن «يطلق على المقيمين في البحرين كلمة شعب، حتّى ولو كان بعض الكتّاب العرب - مثل يوسف هيكل - لا يوافقون على وجود شعوب عربيّة، ويصرّون على وجود شعب عربي واحد».

ويلفت النَّظر أيضًا أنَّ (صوت البحرين) أعادت - وفي أكثر من عدد - نشر مقالات للسوريِّ ميشيل عفلق - أحد أبرز مؤسسي حزب البعث العربي الاشتراكي - منقولة عن الصَّحافة السَّوريَّة، خاصَّة من جريدة (البعث)، بينها مقال بعنوان: (العرب والمفاهيم الأوروبيَّة).

في أعداد مختلفة من المجلة نجد ما سنعتبره إرهابات للفكر اليساريِّ، تجلت في مقالات اثنين من الكتاب العُمانيَّين هما محمد أمين البستكي وأحمد الجمالي اللذين كانا مقيمين في كراتشي واللذين أتينا على سيرتهما في الفصل السَّابق، والمرجَّح أنَّ زميلهما عبد الله الطَّائي المقيم في البحرين، والذي كان على تواصل معهما، هو حلقة الوصل بينهما وبين (صوت البحرين) وهو ما يُستشفَّ من رسالة للطَّائي بعث بها إلى زميله حسين حيدر درويش الذي كان، هو الآخر، مقيمًا في باكستان يومها للدراسة، وتجمعه بالبستكي والجمالي صداقة ورفقة فكر ورأي.

والنفس اليساريِّ الذي طبع مقالات الرّجلين في (صوت البحرين) ناجم على الأرجح من تعرّف الاثنين الأفكار الماركسيَّة سنوات إقامتهما في كراتشي، خاصَّة وأنَّهما متمكَّنان من اللغة الإنجليزيَّة، وعلى وجه الخصوص البستكي.

وعلى سبيل المثال نقرأ في العدد الأوَّل من السَّنة الثَّانية للمجلَّة مقالاً لأحمد الجمالي تحت العنوان الثَّالي: (هل أدبنا العربيُّ أدب تقدميٌّ؟)، حيث تلفتنا مفردة «تقدمي» غير الدَّارجة في مقالات المجلَّة، ولا في خطاب مثقفي تلك المرحلة، والمقال يظهر تأثر كاتبه بأفكار الواقعيَّة الاشتراكيَّة السَّائدة يومها، حيث كتب يقول: «الأدب مرآة الحياة الواقعيَّة يعبر عنها أصدق تعبير، إذا اضطرب هذا التعبير وبهم، كان الأدب أدبًا غير واقعيٍّ لا يعبر عن الحياة، لا في كثير ولا في قليل، وإنَّما يطلق عليه أدب لغة، لا أدب مشاعر ووجدان».

ويخلص الجمالي في خاتمة مقاله إلى الثَّالي: «الأدب العربيِّ، كغيره من آداب الأمم الأخرى، لا بدَّ أن يمرَّ في تطوُّر يُقاسي فيه جميع التَّطوُّرات حتَّى يصل إلى درجة

تختمر فيها العناصر الواعية فلا يمكن إذ ذاك ضبطها أو القضاء عليها بهذه الوسائل المرتجلة، فهو آخذ في التطور شيئاً فشيئاً مهما أقيمت العراقيل في وجهه، وهو إن بدا كالحا بعض الشيء في الوقت الراهن ليعدم القوى الرجعية للاحتفاظ بسلطاتها على الجماهير العربية فهذا لن يجعلنا نياس من إصلاح الحال على طريق إصلاح الأدب والسير به إلى الأمام في سبيل إيجاد أدب تقدمي وأن نحطم عنه الكساء الثلجي الذي يتشع به لتغطية الحرارة والنور».

وفي العدد التالي من العام نفسه، نشرت (صوت البحرين) مقالاً لزميل الجمالي ورفيقه في الغربة محمد أمين البستكي بعنوان: (أدبنا العربي في حاجة إلى تجديد)، ويذهب فيه إلى أن التطور الوحيد الذي طرأ على الأدب العربي - يومها - هو تطور في الأسلوب والشكل فحسب، وهو تطور عديم الجدوى، ومن العبث بل من التعسف والانحراف عن النظر العلمي الدقيق أن نكتفي بهذا التطور فنقول إن عندنا أدباً. صحيح أن الأدباء ليسوا مسؤولين عن كل العلل التي تعمّ جبين الأمة العربية اليوم، لأن هناك عوامل وأسباباً تاريخية خفية وظاهرة هي التي عملت على تكييف الأوضاع القائمة وساقتنا إلى هذا المصير. بيد أن في عنق الأدباء والمفكرين منا رسالة سامية لا يمكن التحلل من أدائها ألا وهي إيقاظ الوعي الشعبي وبعث الروح الإنساني في الجماهير العربية، وهذا لن يتحقق على الوجه الأكمل إلا إذا انحدر زعماء الفكر من أبراجهم العاجية إلى حومة المجتمع».

ويتساءل البستكي: «متى يتحرر أدباؤنا وفنانونا من قيود الماضي والتقاليد الوراثة البالية؟ متى يقتحمون هذا البرزخ الفاصل الذي يحول دون تحقيق أمانينا الإنسانية؟ متى يستجيبون لصوت الواقع ومنطق العصر الذي نعيش فيه؟ متى يصبح أدبنا حرّاً طليقاً من القيود الكثيرة فلا تسوده طائفة الرجعيين أو تتحكم فيه عصابة من الأغبياء والمهزّجين؟».

ويشير البستاني إلى أنه لا ينكر «أن هناك تضيقاً على الحريات الفكرية وضغطاً على الآراء في البلاد العربية، ولكن من غير الأدباء والمفكرين يستطيع مكافحة هذه التيارات الرجعية والتغلب عليها؟».

تجلى البعد الوطني لـ «صوت البحرين»، ليس فقط في معاداتها للاستعمار ومطالبتها بالاستقلال الوطني، وإنما أيضاً في تركيزها على مسألة الوحدة الوطنية، بدعوة كتّابها والقائمين عليها إلى نبذ الطائفية، سلوكاً وفكراً وتجليات، وإلى تعريتها الدؤوبة للخطاب الطائفي ومريديه، وليست مصادفة أن القائمين على المجلة - في الإدارة والتحرير - كانوا خليطاً من السنة والشيعة، فشكّلوا نعم النموذج للمثقف والسياسي المترفع عن انتمائه الفئوي والمذهبي الضيق، والمالك للأفق الوطني والداعي إليه، لذا لن يخلو عدد من أعداد المجلة من تصدّ للمسألة الطائفية، ومن سعي إلى منع تحوّل الأمر إلى فتنة كانت تطلّ برأسها في ذلك الحين، حيث وُجد من يُذكي نارها من المستعمرين وعملائهم، وسرعان ما تحوّلت هذه المناهضة الفكرية والثقافية للطائفية إلى عمل وطني واسع النطاق حينما تدّعى الوطنيون لتشكيل هيئة الاتحاد الوطني.

(432)

ومن مظاهر معاداة المجلة للهيمنة الأجنبية على البحرين والمنطقة، موقفها الناقد لسياسة شركة النفط (بابكو)، ففي أحد أعدادها أجرت لقاءً مع ممثل الشركة لدى الحكومة، واسمه سكينر، مطلقةً على هذا اللقاء تعبير (استجواب)، ولم تستخدم المفردات الدارجة في الصحافة من قبيل: (لقاء) أو (مقابلة) أو (حوار)، وحين ترد مفردة الاستجواب ينصرف الذهن إلى إحدى الأدوات الرقابية في البرلمانات، أو إلى الاستجوابات التي تجريها الشرطة مع المتهمين أو الشهود، ولا نعلم إذا كان محرّر المجلة قصد استخدام تعبير الاستجواب ليشير إلى سخونة الحوار الذي أجراه مع ممثل شركة النفط، ولكن الحوار - على كلّ حال - كان كذلك، خاصة وأن سكينر هذا أحوال مندوب المجلة - بعد حديث طويل - إلى مدير الشركة العام السيد (براون).

لاحظ المحرّر في مقدّمة (الاستجواب) أنّ سكينر يحمل عن البحرين وعمّالها فكرة تخالف المبادئ التي تدعو إليها منظمات العمل الدوليّة، ومن ذلك أنّه لمّا سُئل عن رأيه في تأليف نقابة للعمّال في البحرين، أجاب بأنّ النقابات في أمريكا وإنجلترا هي مصادر قلق واضطرابات دائمة، وأنّه لا يعتقد أنّ إيجاد نقابة في البحرين سيكون ذا فائدة، لا سيّما وأنّ الوضع الحاضر يعتبر خيراً من الأوضاع التي تنشأ في النقابات، وقد ردّ مندوب المجلة بالقول: «إنّنا عندما ندعو إلى تأسيس نقابة للعمّال فإنّنا نرمي إلى تكوين مجلس يمثّل جميع العمّال في البحرين لا عمّال الشركة وحدها».

سأل مندوب المجلة ممثّل الشركة ما إذا وضعت قانوناً للعمل فيها، وإذا كان موجوداً فهل تعمل به، فأشار إلى أنّ هناك قانوناً ينظّم علاقة الشركة بعمّالها وضع منذ 16 عاماً، مقتبساً من قوانين العمل المعمول بها في الهند. ويلاحظ أنّ الرّقابة حذفت سؤالاً لمندوب المجلة، ومعه حذفت إجابة ممثّل الشركة، تلاه سؤال عن عدد البحرينيين الذين يشغلون مراكز مسؤولية في الشركة، فرفض ممثّل الشركة الإجابة على السؤال مبزّراً ذلك بالقول إنّ هذا يندرج ضمن أسرار الشركة، ولكنّه تحت إلحاح المحرّر قال إنّ عددهم يزيد على المائة.

في العدد التالي للعدد الذي نُشرت فيه تلك المقابلة، نشرت المجلة تعقيباً بتوقيع: «عامل»، لوحظ أنّ مقصّ الرّقيب أتى على فقرة فيه، وتولّى هذا «العامل» تنفيذ أجوبة ممثلي شركة التّفط التي وصفها بأنّها تحيط عملها بالسريّة، ومن ذلك تكتّمها على الاتّفاقيّة المبرمة بينها وبين البحرين حول استثمار التّفط، وينفي كاتب التّعليق أنّ يكون القانون الذي أشار إليه ممثّل الشركة حول علاقة الشركة بعمّالها مأخوذاً من الهند، ويستخدم التّعبير العاميّ في وصفه بـ«المُكلّفت» (433) لأنّه لا يُصدّق أنّ تكون هناك قوانين في الهند تجيز غبن مصالح العمّال، على نحو ما تفعل شركة نفط البحرين، وأعطى مثلاً على ذلك حريّة تشكيل النقابات في الهند، فلماذا يحرم تشكيلها في البحرين ما دامت البلد الذي تزعم الشركة أنّها أخذت منه القانون يجيز تشكيلها هناك!

ويستهجن كاتب التعليق ما ذكره ممثل الشركة عن ضعف كفاية العمال البحرنيين الذين لفظتهم الشركة فالتحقوا بالعمل لدى شركات المقاوله في الخبر التي عرفت كيف تستغل قدرة عمال البحرين وشبابها الذين استطاعوا بخبرتهم وقدرتهم أن ينجزوا من الأعمال الهندسيّة ما انتزع إعجاب أبناء جلدته الأميركيين.

وفي أحد أعدادها تهاجم المجلة شركة (كري مكنزي) - أحد رموز سيطرة الاحتكارات الأجنبية على اقتصاد البلاد الوطني التي تسد المنافذ في وجه البرجوازيّة الباحثة عن دور أكبر في الحياة الاقتصاديّة. وفي عددها الخامس هجوم على المصرفين البريطاني والشرقي، وخصوصاً المصرف الشرقي «الذي جمع الأرباح الفاحشة ما شاء وما شاءت له التزوات الاستعماريّة الرأسماليّة وتحكّم في الأسواق تحكّماً عجيباً»، وانتقدت العمالة الأجنبية وطالبت الدولة بفرض ضرائب على الشركات الأجنبية التي تبتز ثروات البلاد. أما عبد الرحمن الباكر - الذي سيكون فيما بعد السكرتير العام لهيئة الاتحاد الوطني - فيكتب عن ضرورة تشجيع الصناعة المحليّة وتنويع مصادر الدخل بدلاً من الاعتماد على مصدر واحد.

وكانت لهجة المجلة تزداد حدة وسخونة مع تطوّر النضال الشعبي والوطني الذي بلغ أوجه في أعوم 54 - 1956، فبينما كانت الأعداد الأولى تركّز على الأمور الثقافيّة أو النظريّة والأدب والسينما، نجدها بعد حين تهتمّ بقضايا العمال والشؤون السياسيّة، إلى أن أصبحت في السنوات الأخيرة تطرح المطالب السياسيّة العامّة، فطالبت بتغيير المجلس القضائي الذي يفصل في قضايا الغوص، حيث إنّه كان مكوّناً من الناس الذي هم غرماء الغواصين الذي يثقلون كواهلهم بالديون، وطالبت المجلة بسنّ قانون للمحاكم مدني وجزائي، وتألّف مجلس للمعارف مؤلّف من عشرة أعضاء ستّة منهم منتخبون، وكذلك مجلس للصحة بالطريقة نفسها، وأيضاً تأسيس نقابات للعمال، وتألّف مجلس استشاري من 14 عضواً عشرة منهم منتخبون. (434)

بين أمور كثيرة تستوقفنا ونحن نقرأ أعداد مجلة «صوت البحرين» متانة ورصانة اللغة العربية لمحرريها وكتّابها، ولا نكاد نعثر فيها على أخطاء نحوية أو إملائية على نحو ما نجده اليوم في صحافتنا، وهذا يدلّ على متانة التأسيس الثقافي والأدبيّ القويّ للمشرّفين على المجلة، ويستوقفنا أيضًا اهتمام محرري المجلة بترجمة نماذج من الآداب الأجنبية من اللغة الإنجليزيّة، فما أكثر الأعداد التي نجد فيها قصّة مترجمة لكتّاب أجانب معروفين! وفي أحد أعداد السّنة الأولى نجد مقالاً بعنوان: «بلديّة المنامة وعفريت أوسكار وايلد»، وأوسكار وايلد للتذكير هو مؤلّف مسرحيّ وروائيّ وشاعر أنجلو - إيرلنديّ عاش في القرن التاسع عشر، وهو من أكثر كتّاب المسرحيّات شعبيّة في القرن نفسه.

المقال المذكور ذُيّل في نهايته بالحرفين: ح. ج، ممّا يرجّح أن يكون كاتبه هو حسن الجشّي، وفيه يأخذ على بلديّة المنامة عدم اهتمامها بالأطفال، على نحو ما تفعل الأمم المتقدّمة. يكتب قائلًا: «فالبليديات في كلّ بلد متمدّن هي التي تضطلع بالعبء الأكبر في سبيل تهيئة أساليب التّرفيه عن الأطفال، وإعداد الأماكن الصّالحة لهم، كالمنتزهات وأحواض السّباحة والمكاتب (ونحسب أنّه يقصد المكتبات) والأندية الخاصّة وغير ذلك»، ثم يتساءل: «فماذا عملت بلديّة المنامة في هذا السّبيل»، وقبل أن يستدرك: «وماذا عملت للكبار حتّى نتساءل عن عملها للصّغار؟».

لكي تفهم مقصد الكاتب من الإشارة إلى عفريت أوسكار وايلد، علينا أن نقرأ بعد صفحات من هذا المقال قصّة مترجمة لوايلد بعنوان: (أنانية عفريت)، ووقع مترجم القصّة بحرفين أيضًا هما: ف. م، وإذا سلّمنا بأنّ حسن الجشّي هو نفسه كاتب المقال السّابق، فالمرجّح أن يكون هو نفسه من ترجم هذه القصّة، ووقعها بحرفين آخرين، ومنها استوحى عنوان مقاله عن الحديقة، لأنّ القصّة تدور حول عفريت يقيم في حديقة يعتبرها ملكًا له، ويمنع الأطفال من اللعب فيها، حيث أقام حولها سورًا عاليًا، ووضع على بابها لوحة تقول: «سيحلّ العقاب بمن يجتاز السّور»، وفي نهاية القصّة يشعر العفريت بصحوة الضّمير أمام مرأى الأطفال الرّاغبين في اللعب، وينتابه النّدم

على فَعَلته بحرمانهم من اللعب فيها. ويمكن الذّهاب أكثر بالقول إنّ المترجم اختار هذه القصّة بالذّات ليترجمها تدعيمًا للفكرة التي تستحوذ على ذهنه، وعبر عنها في المقال.

استطاعت (صوت البحرين) أن تخلق رأيًا عامًا مستنيرًا معاديًا للاستعمار، وعندما تصاعدت الحوادث في الأعوام الثّالية وبالأخصّ في 1955 – 1956، لم تستطع المجلّة الأدبيّة الشّهريّة المطبوعة في الخارج أن تجابهها وأن تساهم في دفعها بقوة، ولهذا ظهرت الحاجة الماسّة إلى جرائد أسبوعيّة سياسيّة، فسرعان ما ظهرت الصّحيفة التي خُطّط لها أن تكون أسبوعيّة فصارت نصف شهريّة، وهي جريدة (القافلة).

ويوضّح علي سيّار – رئيس تحرير (القافلة) – الفارق بين صوت البحرين و(القافلة) بقوله: «(صوت البحرين) مثّلت الواجهة الثّقافيّة والفكريّة للبلد، وكان الطّرح السّياسيّ فيها يأخذ قالبًا فكريًّا، وكان يغلب عليها الطّابع الثّقافيّ. جريدة (القافلة) كانت تتناول من منظور صحافيّ مباشر وتقريريّ، الأولى شهريّة والثّانية أسبوعيّة، فكانت ملاحقة الحوادث والتّعليق عليها عملاً مباشرًا من أعمال جريدة (القافلة)».

(435)

لم تبتعد (القافلة) عن أهداف (صوت البحرين) إذن. بل إنّها كانت الصّحيفة الرّسميّة للمعارضة وصوتها المباشر. صدرت في 7 نوفمبر 1952، وبعد سنتين من النّضال والرّقابة المشدّدة أوقفها الإنجليز في نوفمبر 1954. واشترطت الحكومة لإعادة إصدارها أن تُغيّر اسمها إلى (الوطن) التي صدرت في يونيو 1955، «وبدا من الأعداد الأولى أنّها تعاني من الرّقابة وظهرت مُجلّلة بالبياض نتيجة لإلغاء لجنة الرّقابة للكثير من موادّها، خاصّة بعد أن تصاعدت موجة الغضب الشّعبيّ».

(436)

وبعد مدّة يسيرة صدرت جريدة (الميزان) لصاحبها عبد الله الوزّان الذي كان ينتقد الأوضاع الدّاخليّة في جريدة (الخميلة)، (437) وذلك في يوليو 1955. ويلفت النّظر

في (الميزان) ما ذكره علي سيّار من أنّ صاحبها الذي «لم يكن صحافيًا سلّمها إلى مجموعة من الشّباب الآخرين منهم خليفة خلفان وعلي حميدان»، وعرف عن الاثنين ميولهما اليساريّة.

سارت (الميزان) في اتّجاه موازٍ لجريدة (الوطن)، وأخذت تنشر المواضيع القوميّة والمقالات التّوجيهيّة، وتنطق باسم هيئة الاتّحاد الوطني، وكان لا بدّ لهذه الجريدة من أن تكون الجريدة الثّانية للمعارضة الشّعبيّة، خاصّة وأنّها صدرت في مرحلة اشتدّت فيها الحركة الوطنيّة والدّعوة القوميّة، وهذا ما جعلها تعاني من تحكّم لجنة الرّقابة وأخذت تصدر مجلّة بالبياض. (438)

أندية ما بعد اكتشاف النفط

أتينا في الفصل السّابق على دور وتأثير الأندية التي تشكّلت في الحقبة الماضية، لكن مع التّحوّلات الجديدة التي عرفتّها البحرين بعد اكتشاف النفط، ونموّ الوعي الوطني، وظهور شرائح جديدة من المثقّفين بتكوينٍ مختلف، أحدث وأقرب من الوعي الوطني والقومي، أخذت في التّشكّل أندية جديدة على درجة من الاختلاف عن الأندية السّابقة في توجّهاتها وأنشطتها، وهي بدورها، أو بعضها في الأقل، كانت مؤسّسات ثقافية، لذا يُعتبر نشاطها مظهرًا أساسيًا من مظاهر النّشاط الثقافيّ في تلك الفترة، الذي عبّر عمّا كان يعتمل في المجتمع من تناقضات، والذي أثر بدوره في تشكّل الوعي الوطني العام في البلاد. (439)

ويشير فؤاد خوري إلى أنّ نشاط الأندية حتّى منتصف الخمسينيّات ظلّ مقتصرًا على النّخبة من الشّباب والعناصر البارزة والمرموقة في المجتمع، حيث اعتمدت العضويّة على الأغنياء وكبار الموظّفين وبعض المثقّفين من أبناء العائلة الحاكمة. ولكننا سنأخذ هذا القول بتحفظ، لأنّه ينطوي على مقدار كبير من التعميم، ولا يصحّ على كل الأندية وبالذّات نادي العروبة والنادي الأهلي، اللذين لم تكن عضويته

مقتصرة على الشرائح المذكورة، وبصرف النظر عن تركيبة العضوية فيهما، فإنَّ وجهة نشاطهما، إجمالاً، هي ذاتها وجهة الإصلاح والتجديد.

ويشير الباحث المذكور أنَّ النَّادي الأهلي قد حلَّ محلَّ (المنتدى الإسلامي)، (440) في سنة 1938، والذي فيه نشأت بدايات التَّشاط المسرحيِّ في البلاد، فلقد قدَّم أعضاؤه بعض الأعمال المسرحيَّة الشهيرة من مثل (مجنون ليلي) و(كليوباترا) لأحمد شوقي، و(قيس ولبنى) وغيرها. استغلَّ النَّادي عضوية الشَّاعرين عبد الرَّحمن المعاودة وقاسم الشِّيراوي لإقامة الأمسيات الشعريَّة في الكثير من المناسبات، كما كان يطبع قصائدهما ويبيعهما على الجمهور. (441)

وفي عام 1939 أسَّس نادي العروبة الذي قامت مبادئه على «توحيد الشَّعب ومحاربة الطَّائفيَّة حسب مبادئ القوميَّة العربيَّة». ومن بين أعضاء هذا النَّادي البارزين الشَّاعر إبراهيم العريض. وقد افتتح النَّادي بعد عام واحد من تأسيسه فرعاً لمحو الأميَّة، وتشير بعض المراجع (442) إلى أنَّ النَّادي لم يكتفِ بالمشاركة النَّشطة في جميع المناسبات الثقافيَّة والوطنيَّة والدينيَّة مع باقي الأندية الأخرى، وفي الأنشطة الداخليَّة عبر الندوات والمناظرات الأدبيَّة والأمسيات الشعريَّة، بل خرج من دائرة البحرين إلى الوطن العربيِّ. وفي سجلَّات النَّادي رسالة من الشَّاعر العراقيِّ أحمد الصَّافي النَّجفيِّ يرد فيها على كتاب وصله من النَّادي فيقول جاءني كتابكم الكريم فغمرني بلطفكم وأسكرني بحسن ظنِّكم تجاه عمل صغير وسعي ضئيل قمت به تجاه ناديكم الموقَّر، وكان الفضل الأكبر في ذلك يرجع إلى الأستاذ محمَّد دويغر الذي دلَّني على هذا المعقل الجديد في ثغر البلاد العربيَّة، فأنا أشكر لك هذه العواطف النِّبيلة، وأقدِّر لكم تلك المساعي الجليَّة في القيام بأداء رسالة العروبة والثَّقافة. (443)

في مرحلة لاحقة، ومع نشوء التَّيار اليساريِّ في البحرين، فإنَّ النَّاشرين في خلاياه الأولى توجَّهوا بدورهم نحو الاهتمام بالعمل في أوساط أعضاء الأندية الثَّقافيَّة منها

والرياضية على حد سواء، بغية بث أفكارهم وشعاراتهم وأهدافهم في صفوف هؤلاء الأعضاء، كون النادي بطبيعته مكاناً لتجمع الشباب وممارسة هواياتهم وأنشطتهم المختلفة، ففي غياب المؤسسات والهيئات كافة التي تتيح حرية التعبير عن الرأي، يصبح النادي متنفساً للشباب، ويضطلع بمهام مشابهة لتلك التي تقوم بها المؤسسات الثقافية.

وبطبيعة الحال تطورت اهتمامات الأندية وميول أعضائها تبعاً لتطور الحركة الاجتماعية والوطنية، وبرز من بين الأندية التي نشط فيها التيار اليساري، ممثلاً في أعضاء ومناصري جبهة التحرير الوطني، نادياً (الفجر) و(الثور) اللذان عُرفا بنشاطهما الواسع، فبالإضافة إلى نشاطهما الثقافي والرياضي كانا ينظمان دورات لمحو الأمية، وكانت بعض المطبوعات اليسارية التي تصدر في العراق بعد ثورة 14 يوليو/تموز وقيام الجمهورية تصل بالبريد إلى هذين الناديين، وواضح أنّ أنشطة الناديين لفتت أنظار سلطات الحماية البريطانية التي ضاقت ذرعاً بها، فأغلقتها وختمتهما بالشمع الأحمر.(444).

التيارات والتنظيمات السياسية

بعد أن اتخذت حركة الهيئة في منتصف الخمسينيات أبعاداً جديدة بحكم التفاف جماهير الشعب حولها، وتحولها إلى حركة من أجل الاستقلال الوطني وإنجاز الحريات العامة والارتباط بحركة التحرر الوطني العربية، خافت السلطات الاستعمارية من آفاق تطور هذه الحركة فانتهزت فرصة العدوان الثلاثي على مصر، وانتفاض الشعب في البحرين تضامناً مع الشعب المصري واستنكاراً للعدوان، فأعلنت حالة الطوارئ ووجهت ضربتها القاصمة ضد الهيئة واعتقلت قادتها أو نفتهم، لتبدأ مرحلة جديدة في العمل الوطني الذي توسل الأساليب السرية في نشاطه لالتقاء الضربات الأمنية المتوقعة ضد الناشطين فيه.

المشكلة الجديّة التي تواجه من يسعى إلى الكتابة في ظروف وتفاصيل نشوء وبدايات التّنظيمات والتّيّارات السّياسية والفكرية الجديدة في البحرين - اليساريّة منها والقوميّة - تكمن في عدم كفاية ما نُشر من معلومات حتّى الآن حول هذا الموضوع، وفي تقديمنا لكتاب (أحمد الذّوايدي يتذكّر) (445) أشرنا إلى أن من بين أسباب نقص المعلومات عائد بدرجة أساسيّة إلى أنّ أيّاً من مؤسّسي هذا التّيّار ورموزه لم يكتبوا مذكّراتهم خاصّة عن مرحلة البدايات بمن فيهم الذّوايدي نفسه، الأمين العام لجهة التّحرير الوطنيّ وأوّل أمين عام للمنبر التّقديميّ بعد تأسيسه في عام 2001، الذي حال وضعه الصّحّيّ الحرج في سنواته الأخيرة - قبل رحيله - دون تحقيق أمنيته بأنّ يفعل ذلك، فضلاً عن أنّه وسواه من مؤسّسي اليسار ورموزه كانوا أميل إلى التّكتم على بعض المعلومات المهمّة عن أدوارهم، إمّا تواضعاً منهم وإما للشّعور الذي لازمهم بأنّ الوقت لم يحن بعد للكشف عن بعض المعلومات ذات الطّابع التّنظيميّ لاعتبارات معروفة.

ثم إنّ القمع الذي عانى منه هذا التّيّار طوال نحو خمسين عامّاً متواصلة من العمل السّريّ أدّى إلى ضياع قسم هام من الوثائق والبيانات الأولى التي أصدرتها جهة التّحرير الوطنيّ، وغيرها من التّنظيمات الوطنيّة، خاصّة في بداية تأسيسها والسّنوات التي تلت ذلك التّأسيس، فتلك الوثائق من شأنها - لو توفّرت - أن تضيء الكثير من المسائل التي ما زالت مجهولة حتّى الآن، يضاف إلى ذلك تقاعسنا جميعاً عن إنجاز مهمّة كتابة تاريخنا الوطنيّ، وعلى رغم أنّ الأمل ليس مفقوداً بصورة تامّة من إمكانيّة تخطّي هذه العقبة مستقبلاً.

يشير الذّوايدي في حوار معه إلى أنّ جهة التّحرير الوطنيّ أوّل تنظيم سياسيّ سريّ في البحرين، تلاها حزب البعث ثمّ التّنظيمات القوميّة وأبرزها حركة القوميّين العرب، (446) ولم تتوفّر لدينا مراجع أو مصادر أو وثائق لتنظيم حزب البعث في البحرين، (447) لكنّ هناك بعض المطبوعات واللقاءات والحوارات التي وثقت جوانب من تاريخ جهة التّحرير الوطنيّ، فيما صدر كتاب عن تاريخ حركة القوميّين

العرب في البحرين من وضع علي ربيعة، ونشر بدر عبد الملك مجموعة متتالية من المقالات على شكل حلقات في جريدة (الأيام) عن تاريخ الحركة أيضًا.

جبهة التحرير الوطني

نشأت جبهة التحرير الوطني في (15 فبراير 1955) في خضمّ التّحرّك الشّعبي بقيادة هيئة الاتحاد الوطني ضدّ الهيمنة البريطانيّة، أمّا الأفكار الماركسيّة واليساريّة فقد دخلت البحرين قبل هذا التّحرّك. لقد حدث ذلك على الأرجح في عام 1953 بُعيد الانقلاب الذي دبرته المخابرات الأمريكيّة ضدّ حكومة مصدّق والحملة الدّمويّة التي تبعتها ضدّ القوى اليساريّة، وبخاصّة حزب (تودة) إيران، حيث اضطرّ قسم من كوادر هذا الحزب إلى الهجرة إلى إمارات الخليج هربًا من بطش البوليس السّري الشّاهنشاهي، ومن بين هذه الإمارات كانت البحرين بالذّات مهيةً موضوعيًا لتقبّل الأفكار التّقدميّة، وتتواتر روايات عن تأثير مشابه لشيوعيين عراقيين في نقل هذه الأفكار للبحرين، لكن المؤكّد أن بعض من درسوا في الجامعات العراقيّة من طلبة البحرين تأثروا بالأفكار الماركسيّة هناك، وفي مقدمتهم علي دويغر أحد مؤسسي جبهة التحرير، الذي كان على صلة بالحزب الشيوعي العراقي.

يلفت الباحث في ظروف دخول وتطوّر الفكر اليساري في البحرين أن دخول هذا الفكر للبلاد لم يتأخّر كثيرًا قياسًا إلى تاريخ ظهور وتشكّل نواة الطّبقة العاملة، ومع أنّ المسألة ليست ميكانيكيّة بالصّورة التي قد تفهم من هذا القول، فميزان القوى على الصّعيد الدّولي - يومذاك - المتّسم بميله لصالح أفكار الاشتراكيّة والتّحرّر والتّقدّم، وانتشار الأفكار الماركسيّة في العالم في تلك الفترة أتاح وصول هذه الأفكار للكثير من البلدان، غير أنّ السّرعة في انتشار الأفكار اليساريّة وسرعة تجسّدها في منظمة سياسيّة في البحرين مسألة جديرة بالعناية، إذا ما تصورنا واقع البحرين والخليج قبل أكثر من ستة عقود من الآن، حيث كانت السّيطرة الاستعماريّة البريطانيّة والتّخلف الاجتماعيّ الكبير يسدّان كلّ منافذ وكوى الثّور.

ابتدأ انتشار الأفكار اليساريّة في أوساط العمّال وبصورة خاصّة في شركة (أكمي)، وهي شركة المقاولات الرّئيسيّة في البحرين وقتذاك، وكانت تنفذ الأعمال الإنشائيّة لشركة النّفط (بابكو)، ومن بين المنظّمين اليساريّين الأوائل في البحرين يبرز اسم حسن نظام الذي استشهد في ظروف غامضة في إيران بعد ذلك بسنوات، ومن العناصر العماليّة النّشيطة في الشركة المشار إليها أيضًا المناضل علي مدان الذي حكم عليه فيما بعد بالسجن لمُدّة خمس سنوات بعد أن عذّب تعذيبًا وحشيًا على أيدي المخابرات البريطانيّة، ونفي إلى خارج البحرين هو وشقيقه.

ويشير أحمد الذّوادي إلى دور محوري لحسن محمد صالح جناحي الذي وصفه بالمناضل النّشيط الصّامت المبتسم دائمًا، وحسب الذّوادي فإنّ حسن جناحي كان «يعمل ميكانيكيًا في طيران الخليج وساهم بنشاط وتفانٍ بقسط كبير في بناء التّنظيم نقابيًّا وسياسيًّا، وقد سافر إلى إيران لاقتفاء أخبار المناضل الشّهيد حسن نظام الذي انقطعت أخباره وهو في زيارة لإيران، حيث علمنا فيما بعد بأنّ جهاز مخابرات الشّاه (السّافاك) قد اغتاله وفبرك قصّة على الطّريقة المعهودة بأنّه انتحر».

في مقال بعنوان (رفاق يستعيدون بعض صفحات تاريخ مشرق) كنث قد كتبته في الثمانينيّات، في حصيلة لقاءات أجريتها مع بعض مؤسّسي وقادة جبهة التّحرير، أذكر منهم على وجه الخصوص إبراهيم جمعة ديتو وعبد الله الرّاشد البنعلي، واستفدت فيها من بيانات كتبها الرّاحل علي مدان بخطّ يده، ونُشر في العدد الثامن من مجلّة (النّضال) التي كانت تصدرها جبهة التّحرير الوطنيّ في الخارج، وردت المعلومات التّالية عن حسن نظام:

«بين هؤلاء جميعًا - أي الرّوّاد - برز حسن نظام، الذي غادر البحرين في صباه إلى إيران للدراسة، وهناك تعرّف على حزب (تودة) وأصبح مناضلاً نشطًا في صفوفه، وعاد هو وآخرون إلى البحرين بعد العودة الدّمويّة للشّاه إلى السّلطة في إيران. ومن بين مؤسّسي الجبهة تبرز أسماء أخرى في مقدّماتهم أحمد الذّوادي وعلي دويغر

ويوسف العجاجي وإبراهيم ديتو وجعفر الصياد، على رغم أنه لا تتوفر قائمة كاملة بأسماء من حضروا الاجتماع التأسيسي للجهة».

يشير أحمد الذواودي إلى أنّ إحدى الخلايا الأولى من العمل التضالي السري أخذت تتشكّل في منزلهم بفريق الذواودة بالمنامة، ومن الناشطين في الحركة العمالية أيضًا، ثمّ امتدّ تشكيل الخلايا إلى صفوف الطلبة والشباب، علمًا بأنّ الناشطين من العمّال كانوا شبابًا أيضًا.

ويفهم من رواية عبد الرحمن الباكر عن اتّصاله بممثّل شركة بابكو (شركة النّفط) في عام 1953 بصفته أحد مسؤولي صحيفة «صوت البحرين» قبل تأسيس حركة الهيئة مدى خوف الإنجليز من هذا المطلب حين قال له حسبما ذكر الباكر في كتابه: «لا أعتقد أنّ الحكومة الإنجليزيّة أو حكومة البحرين توافق على تأسيس نقابة للعمّال في البحرين أو تبحث قانون العمل والعمال في الوقت الحاضر، لأنّ هذه سابقة خطيرة في منطقة الخليج كلّها في الوقت بالذات».(448)

ولمّا ما طلت السّلطة في الاستجابة للمطالب، باشرت القيادة في تشكيل اتّحاد عمّالي بلغت عضويّته بعد أيام من تأسيسه 15000 عضو، وفي ذلك تعبير عن التأثير الفعّال للعمّال في توجيه هذا التّحرّك في غير الوجهة التي أرادت لها القيادة، وفي ذلك أيضًا تدليل على القوّة العدديّة والتّوعيّة للطّبقة العاملة في المجتمع خلال تلك الفترة، بحيث بدا تأسيس جبهة التّحرير الوطنيّ كحزب يساريّ، أمرًا طبيعيًّا في سياق التّطوّر السّياسي في البلاد يومذاك.

ومع أنّ الرّاجح هو أنّ عدد أعضاء جبهة التّحرير في تلك الفترة لم يكن كبيرًا، وتلك مسألة طبيعيّة تمامًا، إلّا أنّ دورهم في التّحرّك كان ملموسًا وفعّالًا لدرجة وجدنا معها المحقّق البريطانيّ يسأل السّكرتير العام للهيئة عن دورهم بعد القبض عليه تمهيدًا لمحاكمته إثر قمع التّحرّك.

وننقل هنا نصّ سؤال المحقّق وجواب الباكر عنه حسبما ورد في كتاب هذا الأخير
(من البحرين إلى المنفى):

«س: يُحكى عنك أنّك كثيرًا ما تخشى من تسرّب الشيوعيّة إلى البحرين، وقد ذكرت ذلك مرارًا حين اجتماعك بالمسؤولين، فهل تستطيع أن تذكر لنا أسماءهم؟ فقد يكون ما حدث من فتن وغيرها مصدره الشيوعيون.

ج: طبعًا، أنا كقوميّ عربيّ لا أوافق أن يكون للشيوعيّة موطئ قدم في بلادي، وقد كافحت هذا الاتجاه اللا قوميّ بعنف منذ البداية، واستطعت أن أخنقه، ولو أطال الله بعمر الهيئة قليلًا لقضيت على الشيوعيّة في البحرين، أما أسماء الأشخاص فإنّ جماعتك يعرفونهم ويعرفون نشاطهم».

وإذ يكشف هذا النصّ عن شعور الجانبين - الهيئة وكذلك الإنجليز يومها - بنشاط جبهة التحرير الملموس فإنّه يشير أيضًا إلى حقيقة أنّ السّلات الاستعماريّة منذ ذلك الوقت بدأت تحسب الحساب لهم وللآفاق المرتقبة لدورهم هذا، كما نلاحظ في إجابة الباكر الحذر الذي طبع نظرة التيارات الناصريّة والقوميّة، يومها، تجاه الفكر اليساريّ.

كشأن التّنظيمات اليساريّة عادة، أولت جبهة التحرير عناية خاصّة بتثقيف أعضائها بالأفكار الماركسيّة واليساريّة، وتعريفهم المطبوعات الأدبيّة، من شعر وروايات وقصص تحمل التّوجّه نفسه - كروايات مكسيم جوركي مثلاً - ويمكن القول إنّ جانبًا من الأدب الثّوريّ العالميّ والعربيّ، والكتابات الفلسفيّة والفكريّة والسّياسيّة الماركسيّة، أصبحت مقروءة في البلد ولو في نطاق معيّن، فنشأ جيل جديد قرأ مكسيم غوركي وسلامة موسى والبناني جورج حنا وقصائد الجواهريّ، فضلًا عن مؤلّفات ماركس وإنجلز ولينين وسواهم ممن أوليت كتبهم اهتمامًا خاصًا فيما كان يعرف في الخلايا الحزبيّة السريّة بـ«التثقيف الذاتي»، وكان من الطّبعي أن هذه

الكتب الأدبية والفكرية قد أسهمت في تكوين جيل جديد بثقافة جديدة لم يتح لسابقه تعرّفها.

ويشير الذوايدي إلى أنّ القراءة كانت من بين المهام التي توكل إلى الأعضاء، «إذ إنّ القراءة المستمرة تبني شخصية الفرد وثقافته وتؤسّس لوعيه السياسي والنظري» (449)، ويلفتنا في هذا حضور الكتب الأدبية بين المادة التثقيفية لهؤلاء الأعضاء. (450)

حركة القوميين العرب وتحولاتها

حتى قبل نشوء حركة القوميين العرب والتنظيمات القومية عامة، في الخمسينيات، فإنّ للمد القومي في البحرين حضوراً كبيراً يمتد إلى مطالع القرن العشرين وما قبله، لكنّ المؤكّد أنّ نشوء القضية الفلسطينية وقيام إسرائيل وتشريد الشعب الفلسطيني من أرضه أطلق موجة غضب شعبي كبير في البحرين وفي البلدان الخليجية كافة، كما هو الحال في بقية البلدان العربية، بل إنّ التضامن مع فلسطين والتعاطف مع شعبها سابق لقيام إسرائيل، ففي عام 1936 أعلن الإضراب العام تضامناً مع فلسطين، وفي عام 1939 عُقد اجتماع في (مسرح البحرين) لجمع التبرعات لصالح الشعب الفلسطيني، وفي أكتوبر/تشرين الأول 1947 أغلقت جميع المتاجر والدكاكين والمحال التجارية في المنامة احتجاجاً على اللجنة الخاصة التابعة للأمم المتحدة التي أوصت بتقسيم فلسطين، وبعد صدور قرار التقسيم انطلقت مظاهرات الاحتجاج في 20 نوفمبر/تشرين الثاني 1947، وقد ردّت السلطات البريطانية على ذلك بإصدار إعلان يمنع التجوّل والتجمّع لأكثر من خمسة أشخاص، ووجّه الاتهام لهيئات ولجان شعبية سرية كانت تصدر منشورات بهذا الخصوص مثل «الرابطة الوطنية» و«الجبهة الوطنية الشعبية» بأنّها وراء هذا التصعيد. (451)

ثمّ جاءت ثورة 1952 في مصر لحدث من التأثير الشيء البالغ في صعود المد القومي في المنطقة، وهذا ما وجد له تجلياته الواضحة في البحرين، ولم تكن

البحرين غائبة عن اهتمام مصر الناصريّة، ففي يناير/كانون الأوّل 1959 زار البحرين محمّد فؤاد جلال رئيس ما عرف بـ«مؤتمر الخريجين العرب»، حيث استقبل بحفاوة من مثقفي البلاد يومذاك كونه آتياً من مصر وممثلاً لها، وألقى في تلك الزيارة محاضرتين: إحداهما في نادي البحرين بالمحرّق بعنوان «القوميّة العربيّة»، والثانية في نادي العروبة بعنوان: «طريق التّطوّر الاجتماعي والاقتصاديّ في الوطن العربيّ». (452)

لم يكن خافياً على سلطات الحماية البريطانيّة حضور مصر الناصريّة في أوساط النّخب المثقّفة، ولدى الثّاس عامّة في البحرين، حتّى إنّ وزير الخارجيّة البريطانيّ آنذاك آيدن أرسل مندوباً عنه هو روجرز ماكينز زائراً إلى دول الخليج لقياس حجم التأييد الذي تلقاه جامعة الدّول العربيّة ومدى انتشار الأفكار القوميّة فيها، وفي تبيان ما بات المدّ القوميّ والعروبيّ على وجود بريطانيا في الخليج، كتب وزير خارجيّتها آيدن في رسالة له بتاريخ 2/9/1952 والمعنونة باسم رئيس المكتب البريطانيّ للشرق الأوسط في مصر السيّد ستيفنسون ما يلي: «لا تستطيع حكومة جلالتها تجاهل الخطر الذي تمثّله القوميّة العربيّة على تطوّر دول الخليج، فسياسيّو الجامعة العربيّة قد يتّجهون إلى الخليج الفارسيّ في تصديهم الدّائم للشّعارات القوميّة وصرخات التّظاهر لتحويل الانتباه عن الشّئون الدّاخلية لبلادهم». (453)

نصل إلى القول إنّ للشّعور بالانتماء القوميّ جذوراً ومقدّمات في البحرين، ما سمح بتكوين حاضنة للتنظيمات القوميّة التي تشكّلت في الخمسينيّات، وكانت حركة القوميّين العرب أبرزها، إذ لعبت دوراً مهمّاً في انتفاضة مارس/آذار 1965، إلى جانب جبهة التحرير الوطني والتنظيمات القوميّة الأخرى، بما فيها حزب البعث، ولكن الحركة القوميّة في البلاد عرّضت بعد قمع الانتفاضة لتمزقات فاقمت منها الانقسامات التي حصلت في الحركات المركزيّة، لكون الحركة، وكذلك حزب البعث، فروعاً محليّة تابعة لهذا المركز.

تناول عبد النبي العسكري هذه التحوّلات في كتابه: «التنظيمات اليسارية في الجزيرة والخليج العربي»، حيث أشار إلى أن بعض فروع حزب البعث في شرق الجزيرة والخليج قررت تشكيل جبهة جديدة باسم «جبهة تحرير شرق الجزيرة العربيّة»، وربطت معركة البحرين بالمعركة في الجزيرة العربيّة، وانبثق في عام 1968 تنظيمُ الجبهة الشعبيّة الديمقراطيّة في البحرين، معلّناً تبني الخط الماركسي - اللينيني.

(454)

ويشير برنامج الجبهة الشعبيّة في البحرين إلى بروز العديد من التنظيمات اليسارية من رحم التنظيمات القومية الموجودة في البلاد، إذ نما في هذه التنظيمات بعد هزيمة يونيو/حزيران 1967 تيار يطالب بالالتزام بالاشتراكية العلميّة واعتماد العنف الثوري وسيلة أساسية، وتبلور هذا التيار في عدد من التنظيمات على الصعيد الإقليمي كالجبهة الشعبيّة لتحرير الخليج العربي المحتل، والحركة الثوريّة الشعبيّة في عمان والخليج العربي، والجبهة الوطنيّة الديمقراطيّة لتحرير عمان والخليج العربي، أما على صعيد البحرين فقد برزت أيضًا جبهة تحرير الخليج، والجبهة الشعبيّة الديمقراطيّة.

اتحدت هذه التنظيمات في تنظيم واحد هو الجبهة الشعبيّة لتحرير عمان والخليج العربي، التي سرعان ما اتخذت في منتصف عام 1974 قرار الاستقلال التنظيمي لفروعها كافة، فاتخذ فرع الجبهة في البحرين تسميّة «الجبهة الشعبيّة في البحرين»، (455) التي تحوّلت - في ظروف علنية بعد إقرار ميثاق العمل الوطني - إلى جمعية العمل الوطني الديمقراطي «وعد».

بمرور الوقت، غدّت التّنظيمات - اليساريّة والقوميّة منها - تيّاراتٍ مؤثّرة في مختلف ميادين الحياة، ليس فقط بصفقتها قوًى تعمل من أجل التّغيير في اتّجاه المشاركة السّياسيّة وتحقيق استقلال الوطن وسيادته، وإنّما أيضًا في بناء مؤسّسات المجتمع المدني، من تنظيمات عماليّة وطلّابيّة وشبابيّة ونسائيّة وجمعيات مهنيّة، وغدت

أيضاً قوّة فعّالة في مجال تحديث المجتمع، عبر نشر الأفكار الجديدة التي تحملها، بما فيها الدّفاع عن حقوق المرأة ومشاركتها. (456)

وجاءت انتفاضة مارس (آذار) 1965 لتكشف مقدار ما طرأ من تحولات على البنيان الاجتماعيّ وعلى التّكوين الفكريّ والسّياسيّ للجيل الجديد من المثقّفين، فقد بيّنت أنّ الطّبقة العاملة أصبحت قوّة اجتماعيّة أساسيّة في توجيه مجرى الصّراع في الاتّجاه المعادي للاستعمار والرّجعيّة، وبرز دور التّنظيمات الوطنيّة السّريّة وفاعليّتها في قيادة الانتفاضة.

لم يُكتب لهذه الانتفاضة النّجاح، فلقد قُمت هي الأخرى، وسقط خلالها الشّهداء وسُجن المئات وشرّد العشرات. ولكنّ تأثيراتها تبيّنت فيما بعد - وبسرعة - على غير صعيد، وفي مجال بحثنا سنلاحظ أثرها الحاسم في بلورة وإنضاج نشأة الحركة الأدبيّة الجديدة. الجديدة هذه المرة بالمعنى العميق للكلمة في المضمون وفي توظيف الشّكل الجديد لاستيعاب هذا المضمون. ففي هذه المرة تجلّى النّشاط الثّقافيّ والفكريّ بوضوح في مجال الأدب والفن، فلم ينعكس فيه حال المجتمع فقط، وإنّما الوعي الجديد أيضاً، حيث برزت منذ النّصف الثّاني من الستينيّات على المسرح حركة أدبية جديدة قوامها عدد من الشّبان الوطنيّين المفعمين بمشاعر السّخط الحادّة إزاء الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسة القائمة.

ومع تكوّن هذا الجيل الجديد المتعلّق بالأفكار الثّوريّة والتّقدميّة لوحظ نهوض نوعي جديد في ديناميّة التّحوّل الثّقافيّ في البلاد، وفي دور الأدباء والمثقّفين، وعن هذا الوعي نشأت نظرات جماليّة جديدة أيضاً في مجال الأدب والإبداع ركّزت على الوظيفة الاجتماعيّة للأدب والفنّ، وكان على الحركة الأدبيّة الجديدة أن تخوض - وهي تسعى إلى تثبيت أقدامها - صراعاً ضارباً ضدّ التّيّارات المحافظة التي نظرت إلى المواهب الجديدة بمقادير من التّعالي وحتىّ الازدراء.

ومن مظاهر التغيير الناشئ عودة الصحافة - التي أوقفت قسرًا في الخمسينيات - إلى الصدور مجددًا، حيث صدرت صحيفة «الأضواء» عام 1966، وتلتها بعد سنوات قليلة مجلة «صدي الأسبوع»، وكان صاحبًا ورئيسًا تحرير الصحفيتين، محمود المردى وعلي سيّار، من رواد صحافة الخمسينيات، فوجد الجيل الجديد من الأدباء متنفسًا لهم فيها ومنبرًا لنشر نتاجاتهم الشعرية والقصصية.

وفي عام 1969 أُسِّست أسرة الأدباء والكتاب ككيان حاضن للحركة الأدبية الجديدة، التي أعلنت ما أطلقت عليه «النهج الفكري» لها، والذي كان بمثابة برنامج الأسرة، أو كما يصفه إبراهيم غلوم بـ«بيان موقف المؤسسين من عدّة قضايا محلية وعربية وعالمية»، فقد «انحدر المؤسسون جميعًا - أو معظمهم في الأقل - من الحركة الاجتماعية والسياسية التي بدأت بها فترة الستينيات، وأدركوا عن قرب منظومات فكرية متنوعة قومية وماركسيّة، وعاشوا من قرب أكثر الأوضاع السياسية المحلية احتدامًا وأدركوا «الشروط التاريخية» التي تحتم قيام حركة أدبية جديدة ذات توجه ينفتح على مكّونات المرحلة، وينظر بحدس تاريخي إلى التوقعات التي ستؤول بهذه الحركة، وسط ديناميات التغير والتجدد في الحركة الفكرية العربية والعالمية».(457)

لقد أحدث قيام «الأسرة» في حينه حراكًا ثقافيًا وأدبيًا بزخم كبير، وأصبحت الندوات الأدبية والثقافية والأمسيات الشعرية التي يؤمها المئات تقام في أندية المدن والقرى، حيث كان للأدب الجديد، من شعر وقصة ومسرح، جمهوره الواسع الذي يتفاعل معه، فيما كان الأدباء والكتاب أنفسهم منخرطين في النشاط الثوري، وما من أديب مهم في تلك الفترة نجى من الاعتقال أو من أوجه أخرى من الأذى.

التنظيمات الإسلامية

الإخوان المسلمون

يعدّ (الإخوان المسلمون) من أقدم التيارات السياسيّة المنظّمة في البحرين، ففي عام 2011 احتفلوا بمرور سبعين عامًا على تأسيس (جمعية الإصلاح)، واجهتم الدّعويّة والتّعليميّة والخيريّة، ومثّل الإخوان المسلمون البحرينيّون حالًا مختلفة قياسًا إلى نظرائهم في الدّول العربيّة والإسلاميّة بما في ذلك في الإقليم الخليجيّ في العلاقة مع نظام الحكم، حيث تحاشوا الصّدام مع السّلطة، (458) حتّى إنّ الجماعة لم تُسفر عن وجودها كتنظيم سياسيّ إلّا في المرحلة الثّالية للتّصويت على ميثاق العمل الوطنيّ وعودة الحياة البرلمانيّة وتشكّل الجمعيات السياسيّة العلنيّة، حيث أعلن الإخوان المسلمون عن قيام (جمعية المنبر الوطنيّ الإسلاميّ)، ويرجع البعض الأمر إلى أنّ الجماعة في سنوات تأسيسها الأولى ضمّت - في قيادتها - أفرادًا ينتمون إلى العائلة الحاكمة وبعض الوجهاء، ما جعل الدّولة مطمئنّة إلى أنّه مهما بلغ شأن الجماعة من نفوذ، فلن تشكّل تهديدًا للنّظام السياسيّ.

تعدّ البحرين أوّل بلد خليجيّ بلغه نشاط حركة (الإخوان المسلمين)، بعد تأسيسها في مصر على يد حسن البنا، وتذكر المراجع أنّ أحد أوائل مؤسّسي الجماعة هو الشّيخ عبد الرّحمن الجودر - الطّالب يومها في القاهرة - كان أوّل من التقى بالبنا نفسه من أهل بلدان الخليج، في عام 1946، في لقاء جرى التّرتيب له من قبل معلّمين مصريّين يعملون في البحرين، أعضاء في الحركة أو متعاطفين معها. (459) وقد تسبّب هذا اللقاء في سحب البعثة الدّراسيّة للجودر من قبل السّلطات البريطانيّة في البحرين التي كانت تتابع الصّغيرة والكبيرة يومها. (460)

بدأ (الإخوان المسلمون) نشاطهم من خلال إطار أطلقوا عليه اسم (نادي الطّلبة)، قبل أن يتحوّل اسمه لاحقًا إلى (نادي الإصلاح)، وكان بين أعضائه الشّيخ خالد بن محمّد آل خليفة والشّيخ دعيّج بن عليّ آل خليفة، وعبد الرّحمن الجودر نفسه، إضافة إلى جاسم الفائز، وأحمد الفائز، وعبد الله إبراهيم الدّوي، وحرز الشّوملي، ومحمّد الدّوادي، وجاسم عبد العزيز المّناعي، وأحمد المحميد، ومحمّد مطر علي بن مطر، وعيسى الجامع، وتناوب على رئاسة النّادي عدد من هذه الوجوه، قبل أن يتولّى

الشيخ عيسى بن محمد آل خليفة رياسته بعد تخرجه في الجامعة في عام 1963، وفي عهده تحول النادي إلى جمعية الإصلاح. (461)

بسبب المزاج القومي الذي ساد في البحرين فترة المدّ الناصري، خاصّة في مدينة المحرق، التي كانت مقرّاً للإخوان المسلمين، عانى هؤلاء الأخيرون من عزلة شعبية، ازدادت بعد محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في حادثة المنشية الشهيرة التي تورط فيها «إخوان» مصر، ما فاقم من انكفاء نظرائهم في البحرين على أنفسهم، واستمرّ هذا الوضع حتّى مطالع سبعينيّات القرن الماضي، حتّى إنّ عبد الرحمن الجودر - أحد أبرز وجوههم كما أوضحنا ذلك - لم ينل أكثر من 73 صوتاً في أول انتخابات نيابية أجريت في البحرين في نهاية عام 1973. (462)

لكنّ ما عانى منه «الإخوان» من نبذ وعزلة في البحرين تبدّد تدريجيّاً تحت تأثير العوامل المعروفة، أي بعد نشوء ما عُرف بـ«الصّحوة الإسلاميّة» التي شملت البلدان العربيّة والإسلاميّة عامّة، تحت تأثير الثورة الإيرانيّة التي أوصلت الإسلاميين الشيعة إلى سدّة الحكم في طهران من جهة، وما تلاها أو ترافق معها باصطناع ظاهرة «المجاهدين الأفغان» لمواجهة الحكم اليساريّ في كابول المدعوم من الاتحاد السوفيتيّ، والتي استقطبت الآلاف من الشّبان العرب والمسلمين المتأثرين بدعوات «الجهاد» - وبدعم عربيّ وغربيّ متّفق عليه - تناغمًا مع مقتضيات الحرب الباردة يومها بين المعسكرين الرأسماليّ الغربيّ والاشتراكيّ الشرقيّ.

ولم يقتصر الأمر على صعود نجم «الإخوان المسلمين» وحدهم، وإنّما امتد أيضًا إلى ظهور وتنامي الجماعات السلفيّة الأكثر تشدّدًا، التي غلب على نشاطها الطابع الدّعويّ والخيريّ، وسعت - قدر الإمكان - إلى تحاشي «تسييس» عملها، وجاء انخراطها في السّياسة متأخّرًا، قياسًا إلى حركة «الإخوان»، ولكنّ الفريقين - الإخوانيّ والسلفيّ - أصبحا مشاركين بفعالية في الحياة البرلمانيّة التي أعيد تأسيسها في بداية هذه

الألفيّة، وحصد الفريقان في الفصول التشريعيّة الأولى خاصّة، عددًا يُعتدّ به من المقاعد البرلمانيّة.

بدا الأمر تعبيرًا عن التركيبة الديمغرافيّة للمجتمع البحرينيّ القائمة على الثنائيّة المذهبيّة السنيّة – الشيعيّة، فمع اندفاع الإسلام السياسيّ الشيعيّ نحو التسييس وتنظيم صفوفه، خاصّة بعد قيام الحكم الإسلاميّ في إيران، أدرك نظيره السنيّ ضرورة أن يفعل الأمر نفسه، وهو ما ينسجم أيضًا مع حاجة نظام الحكم إلى وجود درجة من «التوازن» بين الفريقين، كي لا ينفرد أحدهما بالمشهد، وخاصّة مع وجود البرلمان والانتخابات البرلمانيّة والبلديّة الدورية.

وعلى التقيض من الدور المهمّ الذي نهضت به التيارات القوميّة واليساريّة – بدءًا من حركة هيئة الاتحاد الوطنيّ وما تلاها، في بناء الوحدة الوطنيّة للمجتمع وإدماج الانتماءات المختلفة في نسيج تنظيميّ ومجتمعيّ موحّد، فإنّ تنظيمات الإسلام السياسيّ ساهمت بدور كبير للغاية في تعميق الاستقطاب المذهبيّ والدفع به، وهذا ما تجلّى في الأزمة السياسيّة التي مرّت بها البحرين في عام 2011 واستمرّت تداعياتها لسنوات تالية.

حزب الدّعوة

أسّس حزب الدّعوة في البحرين على يد عدد من رجال الدّين الشيعة الذين تلقّوا علومهم الدّينيّة في الحوزة العلميّة بمدينة النّجف بالعراق الذين تأثّروا بأفكار حزب الدّعوة العراقيّ الذي أسّس في عام 1958، وكانت الغاية الأساسيّة من وراء تأسيسه مواجهة تنامي النّفوذ اليساريّ في العراق يومها، حيث كان الحزب الشّيعويّ العراقيّ يتمتع بقاعدة شعبيّة واسعة، ما جعل القائمين على الحوزة الدّينيّة ومن في محيطهم ممّن وصفوا بـ«الجيل الثّاني» يفكّرون جدّيّا في تأسيس تنظيم إسلاميّ يستقطب الشّبان الشيعة، كي لا يجدوا سبيلهم إلى الأحزاب اليساريّة والقوميّة، خاصّة مع

استشعارهم بأن أفكار هذه الأحزاب أخذت تجد صدًى لدى بعض منتسبي الحوزة.
(463).

يشير منصور الجمري إلى أن المؤسسة الدينيّة الشيعيّة في النجف واجهت مهمّة تأمين «تبرير فقهي» لوجود الحزب الذي شرع في تأسيسه، وفي ذلك استفاد مؤسسو حزب الدّعوة من تجربة حزبي «التحرير والإخوان المسلمين» الموجودين في العراق يومها، واللذين قدّما «المبررات الفقهيّة والفكرية الإسلاميّة» لقيامهما، وما كان على حزب الدّعوة سوى إيجاد تبرير مشابه في الفقه الشيعي، «ولذلك فإنّ الموادّ الفكرية والتنظيمية لحزب الدّعوة في بداياته لم تكن مختلفة كثيراً عما كان يطرحه أعضاء حزب التحرير أو الإخوان المسلمين».(464).

كان الشّيخ سليمان المدني أوّل بحريني انضمّ إلى حزب الدّعوة الإسلاميّة في العراق، وهو أيضاً أوّل من دعا إلى تشكيل فرع للحزب بعد عودته إلى البحرين في منتصف الستينيّات من القرن الماضي. ولكنّ تشكيل هيئة قياديّة للحزب لم يتمّ إلّا في عام 1968 عندما انتظم عدد من الجامعيّين الدّارسين في بغداد إلى حزب الدّعوة، وعادوا إلى البحرين ليضمّوا يدهم إلى يد المدني ويشرعوا في تأسيس أوّل نواة لفرع حزب الدّعوة الإسلاميّة في البحرين وذلك في عام 1968.(465).

سار فرع حزب الدّعوة في البحرين على خطى الحزب الأمّ في العراق، في جعل مواجهة التّيّارات اليساريّة التي كانت في أوج نشاطها ونفوذها في تلك الفترة مهمته الأساس، حيث كان لهذه التّيّارات حضورٌ ملموس في صفوف الشّباب في مختلف قرى البحرين التي ينتمي غالبية - وربّما كلّ - مؤسسي الحزب إليها.

على غرار ما فعله تنظيم الإخوان المسلمين في البحرين بتشكيل «جمعية الإصلاح» كواجهة له، أسّس ناشطو حزب الدّعوة «جمعية التّوعية الإسلاميّة» في عام 1969، مع أنّ فكرة تأسيس مثل هذه الجمعية تعود إلى سنوات سابقة، وكانت الغاية منها

هي نفسها: مواجهة تنامي المد القومي واليساري، وتحديدًا في المناطق الريفية.
(466)

بعد ترخيصها رسميًا في عام 1974 افتتحت الجمعية التي ترأسها منذ تأسيسها الشيخ عيسى قاسم مدارس دينية شبه نظامية للبنات ومركزًا للدراسات الإسلامية يقدم دورات دينية مسائية للراغبين من الرجال والنساء، ويقدم المحاضرات والندوات التي تتناول الشؤون الدينية، ويشير باقر النجار إلى أن الجمعية تلقت - فور تأسيسها - دعمًا رسميًا وأهليًا كبيرًا ساعدها على القيام بأنشطتها المتعددة.
(467)

بعد إعلان استقلال البحرين وإجراء انتخابات المجلس التأسيسي لمناقشة وإقرار أول دستور في البحرين، وبعد ذلك إجراء أول انتخابات برلمانية في السابع من ديسمبر عام 1973، شكّل حزب الدعوة «الكتلة الدينية» التي شاركت في المجلسين، وعلى رغم إخفاق مرشحي الكتلة في دوائر المنامة - العاصمة - أمام المنافسين اليساريين والقوميين، فإنها حصدت غالبية مقاعد الدوائر الانتخابية في القرى الشيعية.

يقول منصور الجمري إنه «كان للكتلة الدينية زعيمان: الشيخ عيسى أحمد قاسم داخل المجلس الوطني (البرلمان)، والشيخ سليمان المدني من خارج المجلس، وكانت اجتماعات الكتلة تعقد دائمًا بحضور المدني الذي كانت بصماته واضحة على برامجها، وخصوصًا أن أخاه عبد الله المدني كان أمين سرّ المجلس الوطني وكان أيضًا عضوًا فاعلاً في حزب الدعوة».(468)

وتيسر يومها للكتلة الدينية، ومن خلفها حزب الدعوة، الحصول على ترخيص إصدار مجلة أسبوعية هي مجلة (المواقف) التي كان عبد الله المدني صاحب امتيازها ورئيس تحريرها، فباتت بمثابة منبر إعلامي مهم للتيار، ومع أن البرلمان جرى حله في صيف 1975، فإن المجلة واصلت صدورها، ولم تتوقف أيضًا برحيل عبد الله

المدني في جريمة قتل، نفّذها عدد من الجناة الذين حوكموا ونُفذَ فيهم حكم الإعدام.

بمرور الوقت ومع اغتيال شقيقه نأى الشيخ سليمان المدني بنفسه عن حزب الدعوة، وأصبح الشيخ عيسى قاسم زعيمًا للتيار، واستمرّ الوضع حتّى انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران عام 1979، وما تلى ذلك من صعود الأنشطة الاحتجاجيّة في الشارع الشيعيّ تأثّرًا بما جرى في إيران، ما حمل السّلطات الأمنيّة على توجيه ضربة إلى حزب الدعوة بين نهاية 1983 وبداية 1984، فاعتقلت عددًا من قيادات فرع الحزب وأغلقت جمعيّة التّوعية الإسلاميّة، وهرب آخرون إلى خارج البحرين. (469)

ويبدو أنّ الحزب - كاسم - انتهى يومها حتّى جاءت المرحلة الثّالية لإقرار ميثاق العمل الوطنيّ وعودة الحياة البرلمانيّة وتشكّل الجمعيّات السّياسيّة العلنيّة من التّيّارات المختلفة، فأُسّس التّيار الذي كان يمثّله حزب الدعوة «جمعيّة الوفاق الوطنيّ الإسلاميّ»، التي استطاعت أن تستحوذ على مجموع الدّوائر الانتخابيّة ذات الغالبية الشيعيّة، في الانتخابات البلديّة والنيابيّة التي شاركت فيها، قبل أن تنسحب من البرلمان في عام 2011 وتُحلّ لاحقًا، وقبل ذلك حُلّت «جمعيّة العمل الإسلاميّ» التي تمثّل التّيار الشّيرازي الذي كان له حضور تنظيميّ فعّال في الثمانينيات، إلّا أنّ نفوذه الشّعبيّ لا يضاهاى نفوذ تيّار حزب الدعوة، الذي صار «الوفاق» لاحقًا.

المثقفون والديمقراطيّة

ليست مصادفة أنّ موضوع المطالبة بالديمقراطيّة في البحرين والكويت وغيرهما من دول المنطقة اقترن مع نشوء البواكير الأولى لمن نعدّهم مثقّفين، والذين اصطدموا مع سلطات الاستعمار البريطانيّ، ومع أنّ موضوع الديمقراطيّة أو المطالبة بها تداخل في حينه مع المطالب الوطنيّة وبالرّغبة في تحقيق السّيادة الوطنيّة، ولم يتّخذ الإطار المستقلّ الخاصّ به، لم يكن بالوسع تصوّر مطالبة صافية بالديمقراطيّة في زمن كان البلد خاضعًا فيه للهيمنة الاستعماريّة، ولم يكن مستوى الحراك

الاجتماعي - السياسي فيه كافيًا لبلورة وعي ديمقراطي بالصورة التي نعرفها اليوم. فالأولوية كانت تُعطى لشعارات مهمة، كالحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية، لا بل والاشتراكية، لأن الاعتقاد يومها كان قائمًا على أن تحقيق الحرية والاستقلال ومن ثم الوحدة العربية هي أولويات النضال الوطني والقومي، فيما لم يستطع التيار الليبرالي أن يقدم نفسه بخطاب مستقل عن السلطة يعطي الديمقراطية أولوية مطلقة، أو حتى مجرد أولوية. بيد أن هذا لا يعني أن النشاط الوطني الاجتماعي لم يكن في جوهره عملاً من أجل الديمقراطية والمشاركة السياسية بالدعوة إلى قيام سلطة تشريعية منتخبة ونقابات عمالية ومهنية مستقلة وصحافة حرة، إلخ، وتبلور هذا التضمين أكثر فأكثر مع خروج الاستعمار البريطاني ونيل الاستقلال الوطني والتوجه نحو بناء أجهزة الدولة الحديثة.

ومن الطبيعي القول إن المثقفين هم في مقدمة الشرائح التي يعينها أمر التحول الديمقراطي، ليس فقط لأنهم عانوا من تبعات المرحلة الماضية وضغوطها، وإنما لأن الثقافة كي تتطور وتنمو وتؤثر فإنها في حاجة إلى مناخ من الحرية، ولأن الديمقراطية هي فضاء الثقافة وقرينتها.

وإذا كانت الثقافة التقليدية حافظت على المواقع الموروثة لنفوذها، بما فيها الجمعيات الدينية والتربوية، فإن الثقافة الجديدة عبرت عن نفسها في هيئات أخرى كالأندية الرياضية والثقافية والجمعيات النسائية والمسارح وجمعيات الفن التشكيلي وتجمعات الأدباء والكتاب والصحفيين وسواها من قنوات ذات صلة بمفهوم الإبداع، ومن هذه الهيئات برزت الأسماء الإبداعية المهمة في البحرين في حقول الشعر والقصة القصيرة والنقد الأدبي والعمل الفكري فضلاً عن المسرح والفنون التشكيلية التي تخطت سمعة بعضها الإطارين المحلي والخليجي لتحقيق صيتاً عربياً. وكانت هذه الحركة الإبداعية على صلة تفاعل وثيقة وديناميكية مع الجديد في مدارس الفكر والفن والأدب عربياً وعالمياً.

خضع التيار الديني هو الآخر لديناميكية تحوّل داخليّ، شأنه في ذلك شأن كلّ الظواهر والتيارات، وبدا ممثّلو هذا التيار يبلورون خطابًا سياسيًا يتضمّن المفردات التي تطالب بالديمقراطية وبالسّماح بالتعددية الفكرية والسّياسيّة وقبولها، لكن دون أن نبني أوهامًا كبيرة حول مدى وعمق هذا التّحوّل الذي قد لا يتجاوز حدود السّطح أو المظهر، ودون أن يمسّ جوهر المنطلقات الفكرية والرّوى الاجتماعيّة لمكوّنات هذا التيار، وخاصّة موقفه من الحداثة وحتّى من الممارسة الديمقراطيّة ذاتها، آخذين بعين الاعتبار نماذج الحكم التي أقامتّها التّيارات الإسلاميّة في البلدان التي حكمتها.

أدت الثّورة الإسلاميّة في إيران من جهة، وظهور الجماعات والتنظيمات السلفية المتطرّفة خاصة مع نشوء المسألة الأفغانية في ثمانينيات القرن الماضي من جهة أخرى، وما صاحب ذلك وتلاه من صعودٍ مدوّ للتيارات الإسلاميّة في العالمين العربيّ والإسلاميّ، وتأثيراتها في المجتمع البحرينيّ، كسواه من المجتمعات العربيّة، إلى العودة مجدّدًا إلى ما نريد وصفه بـ«توازي» المكوّنات الطائفية للمجتمع العصيّ على الدّمج، حتى اللحظة الحاضرة في الأقلّ.

يمكن أن نستعير من غسان سلامة مصطلحه الذّكي عن البرهة الليبرالية في التّاريخ العربيّ المعاصر لتتحدّث عن البرهة الوطنيّة محدودة المدى في تاريخنا البحرينيّ المعاصر، والتي تبدأ منذ تشكّل هيئة الاتّحاد الوطنيّ ونجاحها في تعبئة الشّعب بمكوّناته كافّة حولها، وعلى رغم الإخفاق الذي آلت إليه الهيئة حين اعتقلت ونفت قادتها فإنّ مفاعيل ما أنجزته امتدّت حتّى منتصف الثّمانينيّات من القرن العشرين حين طبعت التّنظيمات الوطنيّة بأفقيها اليساريّ والقوميّ الأداء السّياسيّ الشّعبيّ بروحها المتجاوزة للتّحدّرات الطائفية والإثنيّة، ليعود هذا «التوازي» هو الطّابع الغالب على الحراك الاجتماعيّ - السّياسيّ في البلاد.

وتُلقى التّطوّرات السّلبية التي تعمّ المنطقة العربيّة، وهذا الانبعاث المخيف للهويّات الفرعيّة الخارج في بعض حالاته عن ضرورات الاعتراف بحقوق أصحاب هذه

الهويّات، ليصل حدّ تغوّلها - أقول إن هذه التطورات تلقي ظلالها الثّقيلة على بعض المثقّفين، من مكوّنات مختلفة، ممن لا يملكون الحصانة الفكرية اللازمة للتحرّر من عبء التّخندقات الفئويّة والقبلية والمذهبيّة.

انعكست التحوّلات التي شهدتها المجتمع في العقود الثلاثة الأخيرة على المشهد الثقافي، وذلك مع الهزائم التي تنالت على التيارات القوميّة والماركسيّة، ونشوء وضع دولي جديد بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وبروز قوى إقليمية مؤثرة تحكمها تيارات إسلاميّة، وإلى نشوء ظاهرة «فقدان المرجعيّة الفكرية» التي حكمت فكر وعطاء الجيل السابق، التي مهما كانت المآخذ عليها فإنها كانت على درجة من الاتساق، والقائمة على تصوّر أشدّ رسوخًا لفكرة الحداثة فكرًا وأدبًا، فيما يغيب مثل هذا الاتساق في الرؤية لدى الجيل الجديد الموزع بين ميله إلى محاكاة الحداثة في الأدب، مع بقائه مترددًا وحائرًا إزاء فكرة الحداثة نفسها، أو انجذابه إلى بعض تجلّيات ما قبلها.

ولأنّ هذا الجيل، وبه الكثير من المبدعين المتميزين سواء في الشعر أو السرد أو الدّراسات الثقافيّة والنقدية، حريصٌ على أن يظهر أنّه هو الآخر «حديثي»، ولكن على طريقتة التي تجعله حرًا من قيود «الإيديولوجيا» و«الدّوغما» التي «أسرت» الأجيال الأسبق نفسها فيها، حسب فهم أبناء الجيل الجديد من الأدباء والمثقّفين، فكيف يستقيم - بالنسبة إلى المثقّف أو الأديب الشاب - ألا يكون «حديثًا» وهو الذي اطلع على آخر منجزات قصيدة النثر، وقرأ ترجمات لمؤلفات ميشيل فوكو وجاك دريدا، وتأثّر بكتب محمّد أركون وعبد الله الغدامي وعلي حرب وسواهم؟

وجد هؤلاء الشّبان السّلوى أو الملاذ للتغلّب على الإرباك النّاجم عن فهمهم للحداثة وفق منظور يحسبونه جديدًا - وهو ليس كذلك - في بعض مفاهيم ما يوصف بـ«ما بعد الحداثة» التي جاءت لتعلن «موت الحداثة»، من حيث هي منظومة قيم وأفكار وممارسات، والتّبشير بفهم يرفض وجود أي سياق جامع أو منظم كلّيّ للحياة

الاجتماعية، يوصف بـ«الإيديولوجي» من باب الهجاء، سوى قيم التسامح والتعايش، وهي مفردات أو قيم نبيلة، لكن لو تأملنا فيها مليًا لوجدناها فارغة من المعنى حين تُجرّد من محتواها ودلالاتها الاجتماعية والسياسية، وتخرج عن السياق الواردة فيه تاريخيًا ومجتمعياً.

«الحدث في جوهرها نفي مستمرّ وتجديد من أجل التجديد، يغدو في إطارها كلّ ما هو صلب سائلاً ومتبحراً»، فيما مصطلح ما بعد الحدث - حسب محمد سبيلا - «مصطلح مطلي بالصّابون فهو منزلق الدّالة ويشي بالخداع، حين يوحي بأنّ الغرب المتقدّم قد قطع مع الحدث وتركها، وانتقل إلى ما بعد الحدث»، ويحاول القائلون بهذا أن يسحبوه على واقعنا، كأننا «عشنا الحدث ومارسناها عبر دروبها الشّائكة ووعيناها، لكننا لم نستطع الخروج منها، في حين أنّ غيرنا قد غادرها نحو عصر جديد، هو ما بعد الحدث».(470)

ويأتي القول بـ«موت الحدث» ضمن سلسلة من الميئات، من قبيل: موت الشّعر، موت الفلسفة، موت المؤلّف، موت المعنى، موت النّقد والنّاقد، موت التّاريخ أو نهايته، حتّى لتخال أنّه عاد لا يكون للحياة من جدوى، على رغم أنّ كلّ البشر يتكالبون على الحياة، حتّى لو اقتضى الأمر أن يقتل بعضهم بعضاً من أجل أن يحيا المنتصرون. وأفضل من عبّر عن هذا الإرباك هو اللبنانيّ عقل العويط، في مقالٍ قديم له، حين قال بإيجاز دالّ: «إنّ عصر ما بعد الحدث عاد ليس في حاجة إلى الحياة نفسها. إنّ يقتل الحياة ليعيش، لكن وراء كلّ هذا الموت لا بدّ من وجود حياة قادرة على أن تقول لا».

ثمّة تبشير بموتٍ آخر يحظى أيضاً بالتّرويج له من دعاة موت كلّ شيء، هو موت المثقّف، أو في الأقلّ موت الدّور الذي كان المثقّف يعتقد أنّه يؤدّيه - أو أنّ المجتمع ينتظره منه - حيث صوّر الأمر على أنّه مجرد تنطع لأدوار المثقّفين التي عادت غير قائمة، ولا أحد يطالبهم بها أو ينتظرها منهم، وبالتالي فإنّ عليهم أن يكفّوا عن التّفكير فيما كان يوصف سابقاً بـ«رسالة» المثقّف.

من الصعب، بالنسبة إلينا في الأقل، إعطاء توصيف لهذا الجيل كما فعلنا مع الأجيال السابقة، حيث إن سمات هذا الجيل ما زالت في حال سيرورة وتكوّن، وعلينا الانتظار بعض الوقت لنرى على أي أرضية سيرسو، منطلقين في ذلك من أطروحة منهجية مهمة نَبّه إليها أحد المفكرين، لعله إنجلز، فحواها أنه كلما طال المدى الزمني الذي نبخته، كانت إمكانية الوقوع في الأخطاء أقل، فقصر أو محدودية الفترة الزمنية التي نتناول فيها ظاهرة من الظواهر يجعلنا عاجزين عن الإحاطة بتفاصيلها كافة، لأنها إما ما زالت قيد التشكّل، فلا نتبين معالمها كاملة، وإما لأنها لم تستو في صورتها النهائية، بينما نحسبها نحن منجزة، وبالتالي تفاجئنا الحياة فيما بعد بأن ما رأيناه لم يكن سوى مقدّمات غير مكتملة، وكثيرًا ما تأتي التطورات المفاجئة وغير المتوقعة على الكثير مما كنّا قد ذهبنا إليه. المدى الزمني الممتد، وحده، كفيل بأن يوفر لنا رؤية الظاهرة في علاقتها بظواهر تالية لها قد تكون أحد مفاعليها، وبالتالي فإن أفق النظرة والتحليل، ساعتها، يكون أكثر بانورامية.

التعددية النافية للتنوع

لا يمكن أن نغفل - في حال الحراك السياسي الظاهر في المجتمع البحريني اليوم - أن هناك أشكالًا من التعددية الاجتماعية وحتى السياسية دفعت بها إلى السطح الديناميكية التي تشكلت في البحرين بعد التغييرات التي جاءت مع المشروع الإصلاحي.

فهناك جمعيات سياسية مختلفة المشارب والألوان، متعددة في حجم العضوية، ومتفاوتة في مدى الفعالية في الحراك الدائر، ولكن من يستحوذ على صدارة المشهد هي جمعيات الإسلام السياسي، وهي جمعيات ربما لا تتوفّر على بنى تنظيمية ذات تقاليد وتماسك مثل تلك التي تتوفّر عليها التنظيمات اليسارية والوطنية، ولكن ضرورات الاستقطاب المذهبي والطائفي المهيمن في المجتمع اليوم مكن هذه الجمعيات بشقيها - السني والشيوعي - أن تنال ما هي عليه من حضور، إذا ما حسبنا

آليات التعضيد المختلفة التي تساعد على ذلك، وهذا كله على حساب القوى ذات المشارب الفكرية والسياسية الحداثية.

في الظاهر فإن التعددية قائمة، دون أن نشغل أنفسنا هنا بنقاش إن كانت هذه التعددية صحية أو مرضية، لأنها في نهاية المطاف تعبر عن واقع موضوعي قائم لا سبيل إلى نفيه في مجتمع ثنائي المذهبية، كما هو حال المجتمع البحريني، وهي ثنائية تضرب عميقاً في التاريخ لا سبيل إلى نفيها، فالمعضلة ليست في هذا، وإنما في أننا لا نريد من هذه المسألة أن تكون شاغل المجتمع والمستحوز على تفكير أبنائه، فنحن نغلب على ذلك قيم التسامح والتعايش ونعظم من المشتركات والموحدات والجامعات على حساب المفرقات والمشتتات.

لكن هذه التعددية الظاهرية تنفي ما هو أهم منها، وهو التنوع الموجود في المجتمع والقائم في كل طائفة من طائفته، فليس كل السنة منضوين تحت راية جمعيات الإسلام السياسي السنية أو موافقين على برامجها، كما ليس كل الشيعة منضوين تحت راية الجمعيات السياسية الشيعية أو موافقين على برامجها أو أطاريحها.

هناك مقدار كبير من التنوع في صفوف كل طائفة أو تكوين مجتمعي، ولا يكفي أن نبتهج بالتعددية الظاهرية ونقدمها على أنها انتصار لفكرة الديمقراطية، فهي - في بعض أوجهها على الأقل - نفي لفكرة الديمقراطية حين يسعى مريدوها إلى إخضاع أبناء كل طائفة مجتمعين لمزاج واحد، فكري وسياسي، قامعين ما في داخل الطائفة الواحدة من تنوع بالقسر المعنوي الذي يحمل في طياته بذور العنف تجاه الرأي الآخر.

ومن المهم - في هذا السياق - الإشارة إلى أن هذا التنوع في المجتمع - داخل كل طائفة على حدة - هو نفسه العامل الموحد في المجتمع: هو المكون للوحدة الأفقية التي تجمع الجميع، والثافي للانقسام العمودي الذي ترعاه الطائفية والمذهبية وتعززه وتحميه ابتغاء مصالح هيمنة المستفيدين من هذا الانقسام في المواقع المختلفة،

سواء أكانوا داخل الدولة أم في المجتمع. فالمجتمعات التي تتنوع تكويناتها الاجتماعية تقتضي ديمقراطية ناضجة يمكنها أن تُعنى بالتعدد الثقافي وما يقترن به من تنوعات اجتماعية وفكرية، لكن الدولة الحديثة في الوطن العربي لم تعمل على استيعاب الانتماءات السابقة لها أو أن تُكامل بينها عبر نقلة ديمقراطية حقيقية، وهذا ينطبق بصورة جلية في البحرين، حيث ظلت الدولة تستمدّ نسغ وجودها من التكوينات الصغرى القائمة في المجتمع وتعتمدها في الهيمنة على المجتمع، ولو عمّمنا هذا القول عربياً لأمكننا أن نفسّر - ولو إلى حدود معينة - انتعاش الانتماءات الفرعية أو الجانبية خاصة في فترات الأزمات والاحتقانات الاجتماعية وطغيانها على حالة الانتماء إلى الدولة، فيما مهمة الدولة أن توسّع قاعدتها الاجتماعية ونطاق تمثيلها لتغطي مساحة بمساحة المجتمع كلّ، بحيث تكفّ أيّ فئة أو مجموعة عن أن تكون مسكونة بالشعور بأنها خارج هذا التمثيل.

شريحة التكنوقراط

أفرزت التحوّلات الاجتماعية التي شهدتها بلدان الخليج، بما فيها البحرين، في العقود الماضية - بعد أن انتشر التعليم وطال أوسع الفئات - شريحة اجتماعية جديدة ومهمة، هي شريحة التكنوقراط ممن تلقّوا تعليمهم الجامعي والعالي في الجامعات الكثيرة المنتشرة في بلدان المنطقة أو من خلال البعثات التعليمية إلى الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية المختلفة.

انخرط الكثير من هؤلاء في العمل كمديرين ومشرفين ومسؤولين في الوزارات والدوائر الحكومية وفي شركات البترول وفي القطاع الخاص الذي يتعامل مع أحدث الأجهزة في عالمي التكنولوجيا والاتصال بسبب البنية الأساسية الحديثة والمتطورة، وأتيح لهذه الشريحة أن تبرز كفايتها ومهاراتها المهنية والتعليمية المختلفة التي قد تضاهي بها نظراءها في البلدان العربية الأخرى بسبب البنية

الأساسية الحديثة والمتطورة والتي تشاد في بلدان المنطقة على آخر وأحدث المبتكرات العلمية في مجالات الاتصال والكمبيوتر وحقول التقنية المختلفة.

ويدرك التكنوقراط أهمية الموقع الذي يحتلونه في بنية اقتصاد المجتمعات الخليجية من حيث كونهم الكفاية المحلية التي أنفق الكثير على إعدادها، وهم يدركون كذلك أن دورهم في تنام ما دامت معدلات ووتائر النمو في هذه المجتمعات في صعود بسبب المشاريع الاقتصادية الطموحة التي تُنفَّذ.

من طبيعة التكنوقراطي في العالم كله أن يكون بعيداً عن الغائية، وقلماً ينغمس في القضايا الاجتماعية أو الثقافية. إنَّ النجاحات المهنية التي يحققها في الحقل الذي يعمل فيه تكفيه، فهو على حدِّ تعبير أحد الباحثين: «لا شخصي، ومحاييد، يرمز إلى الوظيفة المجردة من كلِّ تضمين شخصي»، ونضيف هنا: من كلِّ تضمين اجتماعي وفق مفهوم محدّد.

ولعله هنا يكمن الفرق بين المثقّف وتقني الثقافة، والمعيار هنا ليس الشهادات فهي لا تجعل من المرء مثقّقاً مهماً علا مستواها. المثقّف هو من يُوظّف رأسماله الرمزي: أي علمه وثقافته، اجتماعياً، أما التكنوقراطي فيظلّ أسير وضعه المهني. وهذه المقارنة لا تنحصر بين المثقّف والتكنوقراطي بالمفهوم الذي أشرنا إليه فحسب، بل إنّها تشمل أيضاً أولئك المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، حيث الفرق قائم حتّى بين أستاذ فلسفة وآخر: الأول ليس سوى وسيط بين التخصّص وطلّابه، والثاني منتج للمعرفة ومنخرط في الحياة. (471)

(425) محمد جابر الأنصاري: خصائص التواصل الثقافي في التاريخ الحضاري للبحرين من دلمون إلى العصر الحديث، في: «ثقافة البحرين في ثلاثة عقود» (وزارة الإعلام، البحرين، 1993)، ص 8.

(426) علي ربيعة: حركة القوميين العرب في البحرين (ط 1، فراديس للنشر والتوزيع، البحرين، 2019)، ص 13 - 14.

(427) محمد الرميحي: البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي (ط 1، دار ابن خلدون، بيروت، 1976)، ص 167 - 168.

(428) هلال الشايجي: (جريدة «الأضواء»، البحرين، عدد 20/6/1981).

(429) أحمد حميدان: هيئة الاتحاد الوطني في البحرين، (ط 1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 2004)، ص 8 - 9.

(430) يقول مدير تحرير هذه المجلة الأستاذ إبراهيم كمال موضحاً ظروف صدورها: بعد الحرب العالمية الثانية كانت البحرين تعيش في جو خائق للحرية، وكان الإنجليز يفرضون سيطرتهم ويتدخلون في كثير من الأمور، لذلك اجتمعنا المرحوم محمود المردي وأنا ومجموعة كبيرة من الزملاء من بينهم حسن الجشي والأستاذ علي التاجر والمرحوم عبد الرحمن الباكر والمرحوم محمد دويغر والأستاذ عبد العزيز الشملان والمرحوم علي الناصر والسيد إبراهيم فخرو والأستاذ علي سيار وغيرهم من الشباب آنذاك وأجمعنا على إصدار صحيفة».

أما علي سيار - أحد محرري المجلة البارزين - فإنه يعطي توضيحاً أعمق للموضوع: «لقد مثلت «صوت البحرين» الثغرة في ذلك الجدار الكثيف الذي كان يحيط بالبحرين بعد انهيار سوق اللؤلؤ وبروز سوق البترول ونمو التيارات السياسية مع المد القومي الذي بدأ يبرز في مصر بعد ثورة 23 يوليو، كل هذه الأصدااء وجدت في «صوت البحرين» - وهي التي عبرت تعبيراً دقيقاً عن هذه الفترة».

(431) حسن مدن: المحضر الأول لـ «صوت البحرين» (جريدة الأيام، 23/7/2013).

(432) كعينة على تناول المجلة للمسألة الطائفية نشير إلى مقال نُشر في عددها الأول، وُقِع باسم مستعار هو: (ابن ثابت)، والحق أن ظاهرة النشر بأسماء مستعارة تلفت نظر المتصفح لأعداد المجلة، وأرجح شخصياً أن تكون هذه الأسماء المستعارة عائدة إلى بعض أعضاء هيئة تحرير المجلة، ومن بينهم بالذات المرحوم حسن جواد الجشي، وتبدأ معالجة الكاتب للمسألة الطائفية بمقدمة رصينة، هي أقرب إلى المطالعة الفكرية منها إلى المناشدة العاطفية، فالكاتب يلفتنا إلى أن علماء الاجتماع يفرّقون بين المجتمع والجماعة، وإذا كان كل مجتمع جماعة، فليست كل جماعة مجتمعاً، ولا يبدو هذا القول مجرد تنظير، فلكي يقرب الكاتب الفكرة من أذهان القارئ، يقول: «هذه السيارات – مثلاً – تعمل بين المنامة والمحرق، أو بين المنامة وأي مكان آخر، فثُملاً في كل ساعة من ساعات اليوم، بأنماط شتى من الناس، فهل تؤلف كل جماعة من (هؤلاء) مجتمعاً لمجرد أن سيارة جمعتها؟».

يقول أيضاً: «الجماعة لا تحمل طابع الاستقرار وغير منظمة ولا يجمع بين أفرادها أغراض مشتركة، أما المجتمع فدائم ومنظم، وهو ثابت نسبياً»، ومن هذا يخلص الكاتب إلى ما يعانيه المجتمع في البحرين يومها، والحق ما يعانيه اليوم أيضاً، حيث يغيب المجتمع وتسود الطوائف والجماعات المتنافرة المتنازعة، ويشير الكاتب، كأمثلة، إلى ما جرى في أول انتخابات بلدية جرت في المنامة يومذاك، «فدس العنصر الطائفي أنفه فيها، وحرك فتنة خامدة وزاد شقة الخلاف اتساعاً». ويعطي الكاتب مثلاً آخر: «وهذه الوظائف الحكومية يتصارع عليها أفراد الطائفتين، فإذا ظفر أحد منهم بمنصب مرموق، انطلقت الألسن تحتج وتتهم»، ويلقي باللائمة على من ينعتهم بـ«الطائفيين» الذين يبدون وكأنهم لا عمل لهم (سوى خلق) المهاترات الطائفية التي تتطور إلى عدااء مستحكم.

ويحذر الكاتب من بعض الطائفيين «الذين يبعثون بين حين وآخر بمسائل الخلافات التاريخية من مراقدها، وينشرونها في كتب مبسطة للعامة، أو في مجلات رائجة بينهم». وهؤلاء – حسب الكاتب – «معاول هدامة في كيان الحياة القومية، من واجب المسلمين غير الطائفيين ألا يترددوا في الكشف عن زيفهم وفساد طواياهم»، ليخلص إلى أن الرسول

«لم يكن شيعيًا ولا سنيًا، وإنما كان مسلمًا، فليكن كل منكم مسلمًا، لأن روح الإسلام الحقّة كفيلة بتصافيكم وتدانيكم».

(433) «المكلفت» مفردة عاميّة معناها: ما وُضع على عجل أو بعشوائية.

(434) عبد الله علي خليفة: قراءة في تاريخ صحافة البحرين (جريدة أخبار الخليج، البحرين، عدد 29/9/1983).

(435) مقابلة مع علي سيّار في جريدة أخبار الخليج، البحرين، عدد 10/10/1983.

(436) مقابلة مع هلال الشّايحي، جريدة أخبار الخليج، البحرين، عدد 26/9/1983.

(437) «الخميلة» صحيفة أصدرها مهاجرٌ عراقي يدعى كارنيك جورج أسبوعية أدبيّة فنيّة جامعة بدأت بأربع صفحات ثمّ صارت ثماني، وتناولت مواضيع متنوّعة اجتماعيًا. كان صوتها خافتًا أمام الصّوت العالي للصحف الوطنيّة الأخرى. «سعد سالم: العلاقة بين التّطوّر الاجتماعيّ والحركة الثقافيّة في البحرين»، (مجلة «الفجر»، العدد 72، يناير/كانون الأوّل 1988).

(438) المرجع السابق.

(439) أُسس بين عام 1918 وعام 1975 ما يبلغ 142 بين نادٍ وجمعية ومنظمة، 115 منها ظلت تعمل حتى منتصف السبعينيات، وبعضها ما زال قائمًا حتى اليوم. انظر: فؤاد خوري: الدولة والقبيلة (معهد الإنماء العربي، بيروت)، ص 264.

(440) يشير خوري إلى أنّ المنتدى الإسلاميّ كان متأثرًا بحركة الإخوان المسلمين في مصر، لكنه لا يقدّم ما يثبت ذلك، كما لم نعثر على أي إشارة في مراجع أخرى تشير إلى ما ذهب إليه.

(441) خالد البسام: تلك الأيام – حكايات وصور من بدايات البحرين (مطبوعات بانوراما، البحرين، 1986)، ص 23.

(442) المرجع نفسه، ص 33.

(443) المرجع السابق، ص 33.

(444) رفاق يستعيدون بعض صفحات من تاريخ جبهة التحرير الوطني، في كتاب: أحمد الذوايدي يتذكّر (منشورات المنبر التّقديميّ، البحرين، 2007)، ص 64 – 65.

(445) أحمد الذوايدي يتذكّر، تقديم: حسن مدن، مصدر سابق، ص 5.

(446) من حوار أجراه سلمان زيمان مع أحمد الذوايدي منشور في كتاب: أحمد الذوايدي يتذكّر، مصدر سابق، ص 18.

(447) يشير علي ربيعة إلى بيان موقع باسم (شباب البعث الاشتراكيّ) صادر في فبراير/شباط 1959: «هاجم قانون العمل لأنّه لا يحمي مصالح العمال، ولكنّه يساعد الإمبرياليّين وعملاءهم على سرقة حقوق النّاس، وهاجم المنشور مدير إدارة العمل آنذاك»، علي ربيعة: حركة القوميّين العرب في البحرين (فراديس للنّشر والتّوزيع، البحرين، 2019)، ص 33 – 34.

(448) عبد الرّحمن الباكر: من البحرين إلى المنفى (منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت)، ص 84.

(449) أحمد الذوايدي: مرجع سابق، ص 10.

(450) من بين الكتب التي كان أعضاء ومناصرو الجبهة يقرأونها يومذاك: أعمال مكسيم غوركي: (وراء الرّغيف)، (البرجوازيّ الصّغير)، (الأم)، وقصص لتشيخوف، و(الحرب والسّلم) لتولستوي، و(الفولاذ سقيناه) لنيقولا أستروفسكي، و(العقب الحديديّة) لجاك

لندن، و(لمن تقرر الأجراس) و(وداعًا للسلاح) لإرنست همنغواي، و(ابن الشعب) لموريس توريز وغيرها، ومن المجلات العربية التي كانت تقرأ من قبلهم مجلة (الثقافة الوطنية) اللبنانية التي كان يرأس تحريرها حسين مروّة. (من لقاء أجريناه مع إبراهيم ديتو، أحد مؤسسي جبهة التحرير الوطني).

(451) علي ربيعة، مرجع سابق، ص 24 - 25.

(452) المرجع السابق، ص 27.

(453) المرجع السابق، ص 28 - 29.

(454) عبد النبي العسكري: التنظيمات اليسارية في الجزيرة والخليج العربي (ط 1، فراديس للنشر والتوزيع، البحرين، 2014)، ص 157 - 158.

(455) المرجع السابق، ص 158.

(456) مع أنّ تأسيس الجمعيات النسائية يعود إلى مرحلة أبكر، كان للتنظيمات السياسية - القومية واليسارية - دورها في تأسيس المزيد منها، وفي تطوير أنشطة القائم منها وإضفاء محتوى نوعي مغاير عليها، وفي وقت لم تكن الكثير من قرى البحرين قد عرفت تعليم البنات، بسبب غياب أو ندرة المدارس، فإنّ جمعية فتاة الزيف التي أسسها عدد من عضوات جبهة التحرير الوطني كانت أول من فتح فصولاً لمحو الأمية داخل البيوت، وكانت عضوات الجمعية المتعلّمات هنّ من تطوَّعن لتعليم البنات فيها.

(457) إبراهيم عبد الله غلوم: المسافة وإنتاج الوعي النقدي (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2010)، ص 44.

(458) غسان الشهابي: الإخوان المسلمون في البحرين: تحولات العقود السبعة، في كتاب: الإخوان المسلمون في الخليج (ط 10، مركز المسبار للدراسات والنشر، دبي)، ص 138 -

(459) من هؤلاء المعلمين المصريين في البحرين - يومذاك - كل من مهدي علام، ومصطفى الشوادفي وغيرهما. انظر: محمد البنكي: الإخوان المسلمون وهيئة الاتحاد الوطني (صحيفة الأيام، 14/10/2004)، نقلًا عن غسان الشهابي، المرجع السابق، ص 141 - 142.

(460) المرجع السابق، ص 141.

(461) وليد صبري: صحيفة «الوطن»، 12/4/2008، نقلًا عن: غسان الشهابي، المرجع السابق، ص 141.

(462) غسان الشهابي: المرجع السابق، ص 166.

(463) منصور الجمري: من «الدعوة» إلى «أحرار البحرين» إلى «الوفاق» (صحيفة «الوسط»، 14/7/2005).

(464) المرجع السابق.

(465) المرجع نفسه.

(466) باقر النجار: الحركات الدينية في الخليج العربي (ط 1، دار الساقى، بيروت)، ص 24.

(467) المرجع السابق، ص 17.

(468) منصور الجمري: مرجع سابق.

(469) المرجع السابق.

(470) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، (ط1، دار توبقال، المغرب)، ص200.

(471) سليم دولة: ما الفلسفة، ما الثقافة؟ (بيرم للنشر، د.ت)، ص63 _ 64.

خاتمة: خلاصات وتحديات

الثقافة في بلدان الخليج العربي هي أحد روافد الثقافة العربية، وهي في مرجعياتها وآفاق تطورها ليست منفصلة عن سياق مرجعيات وآفاق الثقافة العربية، وهي بذلك تواجه - من حيث الجوهر - التحديات كافة التي تجابهها الثقافة العربية في لحظتنا الحاضرة، لكن ظروف التطور الخاصة التي مرت وتمرّ بها هذه المنطقة، من العزلة الطويلة إلى الانفتاح المفاجئ على العالم الذي جاء مع عائدات النفط، أضاف تعقيدات أخرى بوجه تطور ونمو هذه الثقافة.

وعلى سبيل المثال ترى الشاعرة الكويتية سعدية المفرح، وفي رأيها وجهة، أن شاعرًا بالوزن الشعري والتنويري للشاعر الكويتي فهد العسكر، مثلاً، لو ولد ونشأ وكتب في بيئة مجتمعية وثقافية غير بيئة الكويت والخليج العربي عامة في العقود الأولى من القرن الماضي، لكان له شأن وصيت لا يقلان عما ناله مجايلوه من التنوريين العرب في مصر وبلاد الشام، فهو في شعره ومجمل إنتاجه ومواقفه لا يقل أهمية عنهم، لكنه لم يلقَ البيئة الحاضنة التي توفرت لهم في مجتمعات أكثر تطوراً ونضجاً ثقافياً واجتماعياً. (472)

أظهر المنتج الإبداعي المكتوب في الخليج العربي، ودينامية ما شهدته المنطقة من حراك ثقافي، الكثير من أوجه الأصالة والصدق في التعبير عن التحوّلات الدرامية التي شهدتها هذه المنطقة، وعكس هواجس وطموحات وتمزّقات الإنسان العربي في هذه المنطقة، وهو يقع على تخوم الماضي/الحاضر، والتقليد/الحداثة، والاستلاب/الانعتاق، ثم إننا شهدنا سلوكيات وكتابات تشي بأوجه الهشاشة والضعف والتشوّه الناجمة عن عملية تحوّل معقّدة فريدة من نوعها، ويكاد لا يوجد لها نظير في أماكن أخرى.

بسبب تطوّر حركة النشر ونشوء عدد من الجوائز الأدبية العربية التي فاز ببعضها كتاب من بلدان الخليج، بل إن الروائية العمانيّة جوخة الحارثي فازت بجائزة البوكر العالمية عن

روايتها «سيدات القمر» قبل أعوام قليلة – أخذ الأدب المنتج في الخليج يلفت الأنظار، وبدأت الأوساط الأدبية والثقافية، وكذلك جمهوره القراء، في البلدان العربية الأخرى تتعرفه، لكن مثل هذا المنجز إنما استند إلى التراث الأدبي السابق الذي لم يُقدّر لأهله من وزن فهد العسكر ومجايليه وربما التاليين له أن يتجاوزوا الدائرة المحلية في بلدانهم، بل إنهم حتى في هذه الدائرة نالوا ما نالوا من الأذى. (473)

هذا المنجز الإبداعي المتنامي في بلدان الخليج، وظهور أجيال جديدة من المبدعين المتميزين، شعراء وروائيين ومشتغلين بالنقد، يجب ألا يحملنا على تجاهل أن التحديات التي تواجهها الثقافة في بلدان الخليج العربي ليست قليلة، والتّصدي لها هو أكبر من جهود أفراد أو مؤسسات متفرقة، ويتطلب – أولاً – تشخيصاً جريئاً لها، وثانياً وضع خطط جادة ومدرّوسة وبعيدة المدى، ومن أبرز هذه التحديات:

التباس العلاقة بين المؤسسة الثقافية الرسمية والفضاء الثقافي

ما يعاني منه المشهد الثقافي الخليجي من علاقة مرتبكة بين المؤسسة الرسمية المعنية بالشأن الثقافي والفضاء الثقافي المحلي، يبرز كتحدٍ رئيسي. ومع أن الثقافة هي محل إطراء دائم من قبل الجميع حين يجري الحديث عنها، فإنه ما من قيمة تُعرض للتهميش والإهمال كما تُعرض له الثقافة، وأحياناً يحدث هذا التهميش باسم الثقافة نفسها، إذ يجري تعميم نماذج ثقافية تروج لقيم سطحية وللخواء الروحي وجمود المفاهيم، ولو أجلنا النظر فيما تقدّمه من حولنا الوسائط الإعلامية والمحطات الفضائية، لهلنا هذا الكم الكبير من الغث الذي يقدم على أنه ثقافة، ومع أن الثقافة لم تكن يوماً نقيض المتعة، فقد جرى مع الوقت تكريس مفاهيم تقرن الثقافة بالصرامة والتّجهم، وعبر هذا الطراز من المفاهيم يجري دفع الثقافة دفعاً إلى الجدار لحصرها في إطار نخبويّ وتحييد تأثيرها في الحياة أو التقليل من فاعليتها قدر الإمكان.

وهذا ناجم – بشكل عام – عن غياب السياسات أو الاستراتيجيات الثقافية التي توضع لأمد زمنية مختلفة: قصيرة ومتوسطة وبعيدة المدى، وإن جرى وأعلن عن سياسات من

هذا القبيل، فإنها في الغالب الأعمّ تظلّ حبراً على ورق حبيسة الأدراج، لأنها لا تُعَصَد بالآليات اللازمة لتنفيذها، وفي كثير من الأحيان فإنّ مجرد تغيير الوزير المعنيّ بالشأن الثقافيّ يؤدّي إلى تجاهل كلّ ما بدأ سلفه - أو أسلافه - في تنفيذه، أو حتّى أنجزوه، فيغيب التراكم في الفعل الثقافيّ الرّسميّ الذي يتطلّب جهوداً متواصلة، يُبنى جديدها على السّابق له.

وفي الإجمال فإنّ الثقافة غالباً ما تلحق بوزارة الإعلام، والأولويّة بطبيعة الحال تُعطى لهذا الأخير، فيما يُنظر إلى الثقافة كمجرد ملحق أو هامش بين اهتمامات الوزارة المعنيّة، أو تضمّ الثقافة إلى السّياحة في هيئة واحدة، على رغم ما لكلّ منهما من خصوصيّات، وإنّ حدث وأن شُكّلت وزارات مستقلّة للثقافة، فإنّه يعهد بأمرها - في الكثير من الحالات - إلى أشخاص غير مختصّين، أو غير معيّنين مباشرة بالشأن الثقافيّ، ولا يملكون حساسيّة تلمس حاجات التنمية الثقافيّة في بلدانهم، ما يجعل جهد الجهات الرّسميّة المعنيّة بالثقافة يتحوّل إلى أداء بيروقراطيّ مكرور، وإلى سلسلة من الأنشطة التّقليديّة الروتينيّة التي ينفق عليها الكثير، لكنّ عائدها الثقافيّ والمعرفيّ محدود أو حتّى معدوم، لأنّ القائمين عليها مجرد موظّفين وليسوا راسمين للسياسات الثقافيّة كما يفترض.

وتشكيل وزارات مستقلّة للثقافة ليس هدفاً بحد ذاته، فهو وسيلة للنّهوض بالواقع الثقافيّ، ولوضع خطة تنمويّة ثقافيّة وإيجاد آليات تنفيذها. ولا معنى حقيقيّاً للتنمية الثقافيّة إن لم تربط بخطة شاملة للتنمية على الأصعدة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، لأنها جزء من كل، من مفهوم شامل يُعنى بالتّخطيط المستقبليّ الموجه نحو المستقبل، وهو ذاك الذي يؤدّي إلى سيادة مفاهيم وقيم العمل والعلم والعقلانيّة والنّقد والإبداع واحترام تعدديّة الرّأي بديلاً لمفاهيم التّنافس والفرديّة والاسترخاء والتّرهّل والاتّكاليّة والاغتراب والسّطحيّة والابتذال والانغلاق على الذات.

نحن شهود على انبثاق مبادرات ثقافيّة أهليّة تعبّر عن حماس جيل جديد من الشّبان المبدعين أو المهتمّين بالشأن الثقافيّ ورغبتهم في إطلاق ديناميّة ثقافيّة، لا تبدو المؤسّسة

الرّسميّة قادرة على إطلاقها، كأندية أو مجموعات القراءة أو التّجمّعات الشّبابيّة المعنيّة بالتّجارب السّينمائيّة والمسرحيّة، وكذلك بالفنون التشكيليّة أو المنتديات الفكريّة، لكنّ الأجهزة الرّسميّة المعنيّة بالشّأن الثّقافيّ غالبًا ما تنظر بعين الحذر والرّيبة إلى مثل هذه المبادرات، فتسعى إلى واحد من أمرين: إمّا احتوائها لتفقد طابعها الأهلّيّ المستقلّ، أو معاداتها واتّخاذ مواقف سلبيةّ من أنشطتها وفق الرّؤية التي تقول إنّ كلّ ما هو ثقافيّ يجب أن يندرج تحت مظلة الوزارة أو الجهة الرّسميّة المعنيّة.

وفي علاقة الحكومات بالثقافة يتعيّن التّفريق بين أمرين: الأوّل هو أن تنطلق هذه الحكومات من النّظر إلى الثّقافة بوصفها صناعة ثقيلة تحتاج إلى بنية أساسيّة قويّة، يجب أن تتجلّى في الإنفاق على الثّقافة بوصفها استثمارًا في المستقبل، تمامًا كما نفعل مع التّعليم مثلاً، فبمقدار ما أنّ الدّولة ملزمة بتأمين التّعليم لأبنائها بتشبيد المدارس والكلّيّات والمعاهد والجامعات والمختبرات، فإنّها مطالبة بأنّ تؤمّن لهؤلاء الأبناء الخدمات الثّقافيّة عبر تشبيد البنية التّحتيّة للعمل الثّقافيّ من متاحف ومراكز ثقافيّة وصلات للعروض المسرحيّة وقاعات للعروض التشكيليّة ومراسم وقاعات للتّدريب المسرحيّ والموسيقيّ وسواها، فمثل هذه المهامّ مناط بالحكومات وحدها، لأنّها من صميم واجباتها.

أمّا الأمر الآخر فهو ضرورة أن تضمن الأجهزة الحكوميّة المعنيّة بالشّأن الثّقافيّ توفير مناخ ملائم من الحرّيّات يتيح الحركة المستقلّة للمبادرات الثّقافيّة الأهليّة، لأنّها تغطّي فضاءات ليس في طاقة الدّولة بلوغها، وليس مطلوبًا منها أن تفعل ذلك، وهذا يتطلّب رؤية جديدة لدى الجهات الرّسميّة تجاه مسألة الإبداع والمبدعين، فالإبداع لا ينمو ويزدهر إلا في مناخ الحرّيّة، والعلاقة المرنة غير المشدودة وغير الحذرة من جانب الجهات الرّسميّة والمثقف هي التي تتيح للثقافة الفضاء الملائم لكي تنمو وتزدهر.

علينا الاعتراف أنّ هناك تقصيرًا كبيرًا في التّواصل بين المبدعين أنفسهم في منطقة الخليج العربيّ، وثمة حاجة إلى المزيد من اللقاء والتّفاعل والحوار وتشخيص المفردات التي يشغل عليها المبدعون في المنطقة، وعلى رغم تعدّد وتكرار الملتقيات الخليجيّة التي

تُعنى بالشأن الثقافي فإنها ما زالت أسيرة البيروقراطية الرسمية، وتخضع في بعض الحالات لمعايير غير ثقافية، ما يتطلب تحرير هذه الأنشطة من الكوابح الإدارية قدر الإمكان، وابتكار أفكارٍ وصيغ جديدة للتفاعل الثقافي بين المبدعين والتجارب الثقافية في بلدان الخليج، بحيث يشكل كل حدث ثقافي إضافة في عملية تراكمية لا أن تراوح في المكان نفسه.

القطيعة بين النطاقين الأكاديمي والعمومي

للمؤسسة التعليمية في بلدان المنطقة حصتها من المسؤولية عن الصعوبات التي تواجه التنمية الثقافية، فما زالت النظم التعليمية دون المستوى المطلوب، وما زالت تخرج أجيالاً نصف متعلمة ليست في حجم التحديات التي نواجهها، وتتفشى ظاهرة «البترودكتوراه»، كما سماها د. محمد الرميحي، التي بينما يبحث أصحابها عن الواجهة الاجتماعية الزائفة، فإنهم غائبون عن الفعل الثقافي والمجتمعي المؤثر، ويكثر عدد الأدعياء والدخلاء على الثقافة الذين يسيئون إليها أكثر مما يقدمون لها خدمة.

بالمقابل نجد أنه يوجد في بلدان الخليج العربي اليوم عدد كبير من الجامعات الوطنية والمعاهد والكليات المتخصصة وبعضها مشهود له بالكفاية العلمية التي تجعلها في عداد الجامعات الأرقى في العالم العربي – وحتى في العالم – مع ذلك نلمس ما يمكن وصفه بالقطيعة بين النطاقين الأكاديمي والعمومي، فبدلاً من أن تتحول الجامعة إلى رافعة لأفكار الحداثة وإبداعاتها، وفضاء للسجلات الفكرية والثقافية، وأن يربط البحث العلمي والفكري فيها بالقضايا التي ينشغل بها المجتمع على نحو ما نشهده في البلدان المتقدمة، نجد الجامعة في بلداننا تتوجّه نحو الانغلاق على دراسات وموضوعات تقليدية، وتنمي روح المحافظة والتزمّت والانغلاق، لا روح الاكتشاف والسّجال الفكري والانفتاح على ما في العصر والعالم من أفكار وأطاريح وإبداعات.

ومع الإقرار بالأهمية التاريخية لتشكيل هذه الجامعات والمعاهد العليا في تعميم المعرفة وتخرج أجيال جديدة من المتعلمين، لكن هذا الدور سيظل ناقصاً إن لم تتحول الجامعات

إلى فاعل في الحياة الثقافيّة، وتتغلّب على حال الانفصام بينها وبين الحراك الثقافيّ -
الفكريّ في المجتمع بسبب الآليّة التي يجري بها اختيار الطّاقم الأكاديميّ وأشكال الرّيبة
الموروثة في دور الأستاذ الجامعيّ أو المثقّف - على خلاف ما تؤدّيهِ الجامعات - ليس في
البلدان الغربيّة وإنّما في بلدان عربيّة أخرى، وحسبنا هنا أنْ نضرب مثلاً من تونس، فأعمال
مفكّر مثل أنطونيو غرامشي دخلت في السّياق الثقافيّ هناك من خلال الجامعة التّونسيّة
بالذّات.

نمط الثقافة الاستهلاكيّة كتحّد

تعدّ مجتمعات الخليج - بوصفها أسواقاً مفتوحة - نموذجاً ممتازاً لدراسة سلوك الاستهلاك
و«الثقافة» أو نوع الوعي الذي تنتجه مجتمعات فتيّة، هي بالكاد في صدد تكوين
شخصيّتها في أعقاب الانقلاب الاجتماعيّ والقيميّ الذي أشرنا إليه، تحت تأثير العوائد
الماليّة الكبيرة واندماج هذه المنطقة في الاقتصاد العالميّ بسبب استراتيجيّة سلعة النّفط
التي تنتجها. إنّ هذه المجتمعات نموذج ممتاز كذلك لدراسة الآثار الرّويّة المدمّرة لهذا
النّوع من ثقافة الاستهلاك، فبعض مجتمعات الخليج لم تعبر برزخ التّحوّلات التّراكميّة
والطّويل الذي عبرته المجتمعات الأخرى، وإنّما قفزت قفزة سريعة واحدة من حالٍ إلى
حال، هكذا دون مقدّمات وتهيّئات.

وأشرنا في سياق الكتاب إلى أنّه ليس من العدل أنْ نقلّل من حجم التّحوّلات الكبرى
والتّوسّع المستمر في الخدمات التي شهدتها مجتمعات الخليج بعد تدفّق الثّروات، لكنّ
الهوّة بين هذه النّهضة والتّحوّل الاجتماعيّ - الثقافيّ التّراكميّ ما زالت شاسعة، كأنّ ذلك
ضريبة التّحوّل المفاجئ الذي لم يكن في الحسبان، ونتاج أنْ المجتمعات الخليجيّة وجدت
نفسها في أتون مركب عالميّ من العلاقات وأنساق القيم والثّقافة التي تفرض نفسها فرضاً،
وكان أنْ أثّرت في أفرادها بهذا الشّكل الواضح، لأنّها في فترة تحوّل وحراك في كلّ
المجالات، وما لم يجرّ الالتفات الجديّ إلى التّنتائج المتناقضة لذلك، فإنّ الرّموز والتّعابير

الثَّقَافِيَّةُ المَحَلِّيَّةُ مَهْدَدَةٌ بِالسَّحْقِ وَالضَّيَاعِ، فِي حِينِ أَنْ المَتَعِينَ إِدْمَاجُهَا - بِصُورَةٍ خَلَّاقَةٍ - فِي التَّسْيِجِ الثَّقَافِيِّ الحَيِّ الحَاضِرِ.

إِذَا كَانَ الِانْتِقَالُ مِنَ الاِقْتِصَادِ السَّابِقِ لِاِكْتِشَافِ التَّفْطِ وَتَسْوِيقِهِ قَدْ أَحْدَثَ مِنَ التَّحَوُّلَاتِ الإِيجَابِيَّةِ الشَّيْءَ الكَثِيرَ، بِمَا فِي ذَلِكَ فِي مَجَالِ الدَّفْعِ بِالتَّحَوُّلَاتِ الثَّقَافِيَّةِ، فَإِنَّهُ تَرْتَّبُ عَلَى الطَّفَرَةِ النَّفْطِيَّةِ تَحَوُّلَاتٌ سَلْبِيَّةٌ كَثِيرَةٌ. وَفِي الإِجْمَالِ، فَإِنَّ المَدْنَ الخَلِيجِيَّةَ الحَدِيثَةَ فِي انْكِشَافِهَا عَلَى العَالَمِ الَّذِي وَحَدَّتْهُ قَسْرًا آلِيَّاتُ العَوْلَمَةِ زَجَّتْ بِهَذِهِ المَنْطَقَةِ وَأَبْنَائِهَا الَّذِينَ بَاتُوا أَشْبَهَ بِالْجُزْرِ الصَّغِيرَةِ وَسَطِ طُوفَانٍ مِنَ أَنْمَاطِ الثَّقَافَةِ وَالسَّلُوكِ وَالتَّفْكِيرِ الغَرِيبَةِ عَلَيْهِمُ، فِي لَجَّةِ العَوْلَمَةِ الَّتِي تَفْكُكُ بِدَأْبِ مَاهِرِ الثَّقَافَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ، وَيُمْكِنُ القَوْلُ - إِلَى حَدِّ مَا - الثَّقَافَةُ الوَطَنِيَّةُ، لِصَالِحِ إِحْلَالِ نَمَطٍ مِنَ الثَّقَافَةِ الِاسْتِهْلَاقِيَّةِ.

بَعْضُ البَاحِثِينَ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّ المَدِينَةَ الخَلِيجِيَّةَ، مِنْ حَيْثُ هِيَ الجِسْمُ العِمْرَانِيُّ وَالسَّكَّانِيُّ الأَسَاسِيُّ لِدَوْلِ الخَلِيجِ، مَا زَالَتْ تَبْدُو غَيْرَ مَكْتَمَلَةٍ وَمَخْتَرَقَةٍ بِالسَّاحَاتِ الرَّمْلِيَّةِ الكَبِيرَةِ، وَهَذِهِ المَلاحِظَةُ يُمْكِنُ تَعْمِيمُهَا، فَهِيَ فِي العَمَقِ الاجْتِمَاعِيِّ لَيْسَتْ بِأَقْلَ بَرُوزًا، بَلْ إِنَّهَا هُنَا - بِالذَّاتِ - أَكْثَرُ حَدَّةً وَأَبْلَغُ فِي النَتَائِجِ، وَيُظْهِرُ ذَلِكَ أَكْثَرَ مَا يَظْهِرُ فِي الِازْدَوَاجِيَّةِ العَمِيقَةِ لِلْقِيمِ وَأَنْسَاقِ الثَّقَافَةِ وَمَظَاهِرِ الوَعْيِ الاجْتِمَاعِيِّ، إِذْ تَخْتَرِقُ مَظَاهِرُ العَوْلَمَةِ ثَقَافِيًّا وَعِمْرَانِيًّا البَنَى وَالْمَظَاهِرَ التَّقْلِيدِيَّةَ، وَتَنْشَأُ مَدَنٌ حَدِيثَةٌ، لَكِنْ خَلْفَ هَذِهِ المَظَاهِرِ الجَذَابَةِ وَالْأَنِيقَةِ تَخْتْفِي مَظَاهِرُ الكَسَلِ وَالرَّكُودِ فِي أَشْكَالِ الوَعْيِ، عَلَى رَغْمِ أَنَّ التَّكْنُولُوجِيَا الحَدِيثَةَ إِذْ تَدْخُلُ مَجْتَمَعًا مَا، فَإِنَّهَا لَا تَفْعَلُ ذَلِكَ بِصُورَةٍ مُحَايِدَةٍ، إِنَّمَا هِيَ تَحْمِلُ مَعَهَا مُؤَثَّرَاتٍ مَهْمَةً تَمَسُّ الوَعْيَ، لَكِنَّ الوَعْيَ الَّذِي يَنْشَأُ عِنْدَنَا بِحُكْمِ ذَلِكَ هُوَ وَعْيٌ مَشْوَاهٌ، لِأَنَّهُ يَعْيدُ إِنتَاجَ بَعْضِ العُنَاصِرِ السَّلْبِيَّةِ فِي ثَقَافَةِ المَاضِي وَيُكْسِبُهَا رَدَاءً عَصْرِيًّا، فَيَنْتِجُ لَنَا شَخْصِيَّةً قَلْقَةً مِيَالَةً إِلَى السَّهْوَةِ وَالْمَظْهَرِيَّةِ وَالِاسْتِعْلَاءِ.

كَانَ البَحْثُ السُّوسْيُولُوجِيُّ فِي المَنْطَقَةِ يَرْكُزُ عَلَى أَنَّ هَذِهِ مَجْرَدُ مَظَاهِرٍ مَرَحَلَةٍ انْتِقَالِيَّةٍ، بَعْدَهَا سَتَنْتَقِلُ مَجْتَمَعَاتُنَا إِلَى حَالَةٍ مِنَ التَّوَازَنِ النَفْسِيِّ وَالِاجْتِمَاعِيِّ وَالتَّنْمُوِيِّ، لَكِنْ مَا يَقْلُقُ

المرء أن هذه الحال - المؤقتة - أخذت تنتج آليات استمراريّتها التي قد تطول، وأكثر من ذلك تنشئ وتعمّم القيم وأنساق الثقافة المشوّهة الخاصّة بها.

لا يمكن إغفال سطوة الثقافة الاستهلاكية في كلّ مفاصل الحياة في مجتمعات الخليج واختراقها للبنى الاجتماعيّة وحتى للعوالم الروحيّة للإنسان. هناك نزوع متزايد نحو السّهولة، ونحو أوهام الثراء السّريع والنّظر باستخفاف ودونيّة لكلّ ما هو جادّ وعميق ونبيل، وتصوير هذه المنطقة كما لو كانت «سوبر ماركت» كبيرًا خاليًا من الرّوح.

ظهر مفهوم أو مصطلح «المجتمع الاستهلاكيّ» في البدء - كما يشير بعض المختصّين - في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في السّتينيات من القرن العشرين كمقولة سوسيولوجيّة، أريد بها التّعبير عن حالة التّقدّم التّوعيّة التي بلغها المجتمع الأمريكيّ وسواه من المجتمعات الغربيّة حينذاك. حيث رأى المنظّرون الأمريكيّ أن المجتمع الأمريكيّ دخل مجتمع الرّفاه، فعاد الأمر لا يكون مقتصرًا، كما في السّابق، على تلبية الحاجات الأساسيّة للنّاس، وإنّما تعدّاه إلى تعميم الرّفاه، وإتاحة الكماليّات للأكثريّة السّاحقة من أفراد المجتمع، ناهيك بتوفير حاجات التّرف للثّخبة. (474)

لا تطابق هذه الأطاريح الواقع بالضرورة، ذلك أن هذا المفهوم جاء ليستوعب التّطوّرات الكبيرة في الغرب بعد الحرب العالميّة الثّانية، وليضع أساسًا فلسفيًا للاستهلاك، الذي كان مطلوبًا توسيعه إلى أقصى مدى من أجل إعادة الإنتاج الموسّع، وتعميمه ليصبح نمط سلوك وأسلوب حياة لدى النّاس.

مفهوم المجتمع الاستهلاكيّ هذا يختلف في مدلولاته كليًا - أو جزئيًا في أقلّ تقدير - عن المفهوم المتداول لدينا، فما هو سائد في بلداننا الخليجيّة من أنماط استهلاك يضاھي في بعض أوجهه، وربما يزيد على ما هو قائم في المجتمعات المتقدّمة التي تصنع وتورد لنا وسائل الرّفاهية التي قد تغزو أسواقنا قبل أن تنزل في أسواقها الوطنيّة، ولكنّ الفارق هو أنّ مستوى الاستهلاك التّرفيّ الذي بلغته هذه البلدان يأتي تنويجًا لعقود، بل ولقرون من التّطوّر في وسائل وفي شكل علاقات الإنتاج ممّا يجعله نتيجة منطقيّة لتطوّر هذه

البلدان، بينما واقع الحال في بلداننا يشير إلى العكس تمامًا، إذ لا تستند أنماط سلوكنا الاستهلاكيّ المرسفة إلى قاعدة - مهما كانت درجة تماسكها - من الإنتاج ومن التنمية.

هناك جانب آخر لا يقل أهمية يتصل بمفهوم الاستهلاك كمقولة فكرية وأخلاقية، فمع السلع التي تصدر إلينا من العالم المتقدم - ضرورة كانت هذه السلع أو ترفية - تصدر إلينا قيم ومفاهيم ومقولات تركز في وعينا وفي سلوكنا وثنية السلعة، وتجد النزعة الاستهلاكية أحد تجلياتها في تغذية الميل إلى النجاح الشخصي لدى الناس. وللأسف فإن أجهزة الإعلام والقنوات الفضائية، وحتى بعض المناهج الدراسية، تسهم - بشكل واع أو غير واع - في إدخال هذا الميل في التكوين النفسي والأخلاقي للجيل الجديد عبر آلية منهجية معقدة وغير مباشرة.

وسعيًا من بعض اتجاهات علم الاجتماع المعاصر إلى تقديم صورة مضللة عن «الثقافة الاستهلاكية»، وحجب خواء محتوى هذا النوع من «الثقافة»، فإنها تطلق عليه تعبير «الثقافة الشعبية» أو «الجماهيرية» التي تقدم على أنها تستجيب لمتطلبات الترفيه عن الناس وتحاول تلبيتها، ولكنها في حقيقة الأمر تعيق مهمة تنمية الذوق الجمالي للناس، وبطبيعة الحال فإن هذه الظاهرة في مجتمع كمجتمع الخليج، في طور تكوين الشخصية وليس لديه الحصانة الكافية، تسهم في تدمير الفلكلور الشعبي والتراث المحلي وتقمع روح الإبداع.

ليست «الثقافة الاستهلاكية» إلا أحد المظاهر التي ترتبت على تشكّل ما وُصف بـ«الدولة الريعية» في المنطقة، حيث اعتاد الناس، أو قطاعات كبيرة منهم، «مغريات» ما أتاحته هذه الدولة من يسر ظاهري في العيش ناجم عن وفرة العائدات النفطية التي مكّنت الحكومات من تأمين متطلبات عيش معقولة للمواطنين، وأتاحت لهم خدمات ليست متاحة في بلدان أخرى، عربية وغير عربية، ثم إن هذا النمط من العيش خلق، بالموازاة، وعيًا مشوهًا، ليتناغم مع أسلوب العيش السائد.

تحديات ما بعد الدولة الريعية

يمكن القول إن بلدان الخليج ولجت، أو أوشكت، مرحلة جديدة، مع تراجع العوائد النفطية وتناقص أهمية النفط كمصدر للطاقة، إن باكتشاف بدائل له أو بتوجه الدول المستوردة له إلى اتباع سياسات الاكتفاء الذاتي، وهي سياسات ربما تكون ما تزال في بدايتها، ولكنها قابلة لأن تترسخ في المستقبل المنظور، ما يجعل مجتمعات الخليج أمام مرحلة جديدة يتناقص معها دور الدولة الريعية وربما يتلاشى أيضًا.

تُحدّر مؤلفة كتاب «مخاطر الدولة النفطية» الدول المعتمدة على الربيع النفطي من تكرار نموذج إسبانيا في القرن السادس عشر، إذ شجعت الطفرات المعدنية نموذجًا تنمويًا ريعيًا، وأوجدت مصالح ترتبط بتكريس هذا النموذج، وحدثت هذه التحوّلات بسرعة، لكن سرعان ما أنفق القابضون الإسبان على السلطة كنوز أمريكا التي كانوا قد اكتشفوها، ثم لجؤوا إلى الاقتراض الخارجي، وهو مصير تظهر مقدماته اليوم في بعض الدول العربية المصدّرة للنفط.

ليس عبثًا أن مؤلفة الكتاب من خلال دراسة تجارب دول نفطية أخرى في أمريكا اللاتينية - على سبيل المثال - تصل إلى خلاصة قابلة للتطبيق على الدولة القائمة على الربيع النفطي فحواها أن الشراكة مع مؤسسات المجتمع المدني يمكن أن تؤمن أفضليات واضحة للصمود بوجه الأزمات الاقتصادية، وتتيح ترتيبات للعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص بصورة أفضل، وتهيئ استعدادات أكثر كفاية للمستقبل. (475)

ولأن الطابع الفتي هو السمة الغالبة على التركيبة السكانية لمجتمعات الخليج، حيث يبلغ الشباب نحو 60% من السكان، فإن الدول الخليجية تخفق في توفير الوظائف للأعداد الكبيرة من الشباب الذين يدخلون سوق العمل سنويًا، أخذًا بعين الاعتبار ضعف مناهج التعليم وقصورها وعجزها عن مواكبة التحوّلات الهيكلية في اقتصادات هذه البلدان. والنفط، على رغم أنه نعمة بما وفره ويوفّره من مستوى معيشي مستقرّ وعالٍ في الكثير من الحالات، فإنه غالبًا ما يتحوّل إلى نقمة، حين تشجّع عائداته الدول النفطية على تجنب أو تأجيل الإصلاحات البنيوية المطلوبة في الهياكل الاقتصادية والبنى المجتمعية

والإداريّة، في حين تحجب العائدات الضخمة المشكلات الكثيرة والخطرة التي تعانيها اقتصادات هذه الدّول.

علينا، في النتيجة، أن ننتظر انعكاسات أفول هذه الدّولة الرّيعيّة، وولوج مجتمعات المنطقة إلى ما بعدها، على مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة، بما في ذلك على الثقافة نفسها، فكما كان للنمط الرّيعيّ الذي ساد لعقود آثاره، فإنه سيكون لما يليه آثار أيضًا، والمثقف مطالب قبل سواه بقراءة التحوّلات الجديدة واستشراف أبعادها وتداعياتها المحتملة، وبالعامل على «تموضع» جديد للثقافة، يحررها ما أمكن من المظاهر الاستهلاكيّة التي طبعت بعض جوانبها.

تحديّ المحافظة

ثمّة تحدّ آخر يتمثّل في تراجع وتقهر فضاءات التّنوير والحدّات لمصلحة نموّ التّيارات المحافظة التي تعمّق المأزق البنيويّ القائم في هذه المنطقة أساسًا بين حدّات في المظاهر وفي المعمار من جهة، والبنية السّياسيّة والاجتماعيّة المحافظة، وحتّى لو أقمنا مقارنة بين خطاب رواد التّنوير والإصلاح عند مطالع القرن العشرين ومنتصفه، وبعض ما يكتبه ويفكر فيه الكثير من مثقفي وأكاديميّ اليوم لأدركنا فداحة ما نحن فيه، فبدل إشغال النفس في أسئلة الإصلاح الحقيقيّة التي على هذه المجتمعات أن تجابهها نجد انشغالات بمسائل أبعد ما تكون عن روح العصر والتّحدّيات الحضاريّة الحاضرة.

ويبدو أنّ أزمة العمل التّطوعيّ الحاضرة وانفضاض الأعضاء من حول مؤسسات المجتمع المدنيّ وما تعرف بجمعيّات النّفع العام تكمن تحديدًا في أنّ الجيل الذي أسّس هذه الجمعيّات قد تراخى ودبّت في أوصاله علامات الوهن، فيما لم يؤسّس جيل جديد بسمات الجيل الأسبق يواصل ضحّ هذه الجمعيّات بالدّماء بذات المثابرة والعزم.

مردّد ذلك هو التّناقض الكامن بين الحدّات الخارجيّة الآتية من الاندماج في الاقتصاد المعولم والرّغبة في اكتساب الشّرعيّة من الماضي، ولأنّ هذا الماضي بحاجة إلى ثقافة

تسند، يجري افتعالها، لأنها لا تنتسب إلى الزّمن الحاضر، والضّحيّة في ذلك هي الثّقافة الحديثة، فبوسع صحيفة من الصّحف أن تضحّي بالملحق الثّقافيّ فيها ليحلّ محلّه إعلان تجاريّ، لكن لا يمكنها - على سبيل المثال - التّضحية بصفحة الشّعر النّبطيّ.

وأدى تفهقر مكانة الحركات الفكرية والسياسية القومية والتّقدمية التي كانت روافع للحادثة الأدبية من حيث المناخ الذي أشاعته في المجتمع، وجذب إلى أفكارها الكثير من المبدعين والمثقفين والفنانين - إلى غياب الحوامل التي تتكى عليها هذه الحادثة الأدبية وانحسار رقعة تأثيرها.

وفي مجتمعات بالكاد انتقلت من الثّقافة الشّفاهية إلى الثّقافة المكتوبة، يبرز تحدّي الثّقافة الشّفاهية الجديدة، حيث يصبح السّمعّي والبصريّ هما قناة التأثير المباشر، بكل ما لثقافة الصّورة من أوجه قصور بالقياس إلى ثقافة الكلمة التي تدرب على تحليل العلاقة بين الأفكار والمفاهيم، فيما تفرض ثقافة الصّورة - بكلّ ما لها من إبهار وسطوة - تأثيرها الفوريّ في الأذهان، وتحول دون التّراكم الثّقافيّ والمعرفيّ الذي تحقّقه ثقافة الكلمة.

العلاقة مع التّاريخ الثّقافيّ

لابدّ من صوغ علاقة جديدة للموقف من الموروث الشعبيّ. فعلى رغم أنّ الماضي يزخر بالعناصر والقيم الإيجابية التي تشكل، فيما لو أعيد توظيفها وفق رؤية عصريّة، إثراء للثقافة المعاصرة وإنضاجاً للشّخصيّة الوطنيّة وتجليسها على متكأ راسخ في البيئة المحليّة وفي التّاريخ، فإنّ الماضي التّقليديّ ما زال يستخدم في أغلب الحالات متكأ لتكريس السّطحيّة والابتذال، يجعل من الثّقافة السّابقة ثقافة مستمرّة، لا عنصر إثراء في ثقافة متجدّدة ابنة عصرها وبيئتها الحاضرة.

ثمّة حاجة ماسّة إلى دراسة التّاريخ الثّقافيّ في الخليج وتبسيط الصّوء على رموز هذا التّاريخ ومعالمه، بيد أنّ مثل هذه الدّراسة لن تكون ميسّرة ما لم يجرّ تأصيل منهج البحث نفسه، لأنّ كثيراً من الكتابات في هذا المجال ما زالت تفتقد المنهجية وتميل إلى

الانطباعية وأحياناً الجمع العشوائي. وإذا كانت هذه الجهود تحقق فائدة في أنها تيسر للباحث المادة الخام المطلوبة للدراسة، فإنها تظل في حاجة إلى أن تنتظم في نسق منهجي معرفي يدرس التاريخ من حيث هو فعالية إنسانية، ومن حيث هو حراك اجتماعي متصل، ولثقافة في هذا الحراك دور اللحمة التي تعبر عن الوجدان الشعبي العام عبر رموزها وتعابيرها المختلفة.

التاريخ الثقافي في المنطقة لم يكتب بعد، على رغم الجهود والمثابرة التي قام بها عدد من أبرز المهتمين بالثقافة وبتاريخها، وهي جهود غطت بعض صفحات هذا التاريخ، وما زالت جهود كثير من المصلحين والتربويين ورجال الفكر والأدب وسواهم غير معروفة وغير ميسرة للأجيال الجديدة، وما زالت تسود رؤية حذرة ومتريدة عند التعرض لتاريخنا ورموزه مما انعكس على الجهد البحثي المبذول، أو الذي كان يجب أن يبذل في هذا السياق، ومن المتعين مغادرة هذه الرؤية لصالح رؤية أخرى شجاعة تجاه مسألة الثقافة الوطنية مشفوعة بموقف أكثر اتساعاً وانفتاحاً إزاء هذا التاريخ تهیی المناخ لمضاعفة الجهود في سبيل رؤية تاريخنا بنظرة جديدة، ففي هذه الرؤية مدخل حقيقي إلى معرفة أنفسنا وإدراك العناصر التي شكّلت شخصية مجتمعاتنا.

العلاقة الملتبسة مع الحداثة

وأخيراً لا بد للثقافة الجديدة في مجتمعات الخليج التي قدّمت نماذج إبداعية يُعتدّ بها من التحرر من قيدين يحدّان من فاعليتها: القيد الأول هو النزوع إلى المدرسية والانغلاق على «دوغما» تشبه الرطانة، بعيدة عن شجرة الحياة الخضراء المتجددة بتعبير غوته، والقيد الثاني هو الانبهار الذي يبلغ حدّ الهوس ببعض المفاهيم التي تتزيّا بالحداثة وما بعد الحداثة، في حين أنها تعيق الارتباط بمشروع جاد للخروج من دائرة التخلف.

الحداثة ليست موضة تتغيّر كلّ سنة، حيث نجد المثقف الحديث يغيّر هواه كلّ فترة تبعاً للموضة الجديدة، فالحداثة من حيث هي تجاوز للخمول والتكرار والدوغما والارتهان بالملق لمنظومة مفاهيم يُعاد اجترارها دونما تبصّر، ومن حيث هي انفتاح على تيارات

العصر وأفكاره المختلفة والإفادة منها – أمر ضروري لا مناص منه لكل مثقف جاد. ولكن غالبًا ما تُحوّل هذه الحادثة وما بعد الحادثة إلى صنم، إلى قيمة مطلقة، دون تبصّر في المحتوى، وبسبب عبودية الحادثة أو «ما بعدها» تغيب الحادثة المطلوبة، وبدل إنتاج المشروع المجتمعي المقبل يتوه المثقف في تشوّش ذهني وثقافي يزيده عزلة عن واقعه، ويعمّق القطيعة بين الحادثة الحقيقية والمجتمع الذي هو في أمس الحاجة إليها.

ومع أنّ الكثيرين من أهل الثقافة أو المحسوبين عليها يصدحون بخطابات تنمّ عن رطانة «حدائية»، فإنهم لا يجدون غضاضة في الاهتمام المرضي بالأصل والفصل، والتّباهي بالألقاب القبليّة أو إضافة (أل) التعريف على أسماء أجدادهم أو آبائهم، رغبةً في إضفاء صفة من (الأصالة) القبليّة أو العشائريّة أو العائليّة على نسبهم، وفي الانصراف نحو تكريس ظاهرة «التواريخ» الفرعيّة للجماعات، التي لا مأخذ عليها بحدّ ذاتها لو أنها أتت في سياق قراءة شاملة للتاريخ الجمعي المشترك بتشعباته وتشابكاته كافة، لا أن تصبح الغاية هي الإعلاء من شأن الهويّات الفرعية والاستعلاء على الهويّة الوطنيّة الجامعة وتجاهل الجهود الكبيرة التي بذلتها أجيال سابقة في ترسيخها.

وسائل التواصل الاجتماعي: نقل الثقافة أو صنعها؟

عاد لا يكون في الوسع التعاطي مع وسيلة مؤثرة في تشكيل وعي الأجيال الجديدة مثل الإنترنت باستخفاف ولا مبالة، وإنّ دراسات عيانيّة على الواقع تظلّ ملحّة دائمًا لترى كيف أنّ جيلاً جديداً بخصائص فكريّة وسيكولوجيّة جديدة ينشأ تحت تأثير هذه الوسائط، التي ساهمت وتسهم في تشكيل رأي عام حول القضايا الساخنة في المجتمع، لا مجرد شاشة لتبادل الخواطر الوجدانيّة التي يُنفّس من خلالها الشّباب عمّا يُعرّضون له من كبت مُحيط، كأنّ الحياة تدبّ في مسارات أخرى غير مألوفة وغير مطروقة بالنسبة إلى أبناء الأجيال الكبرى.

ما قيل سابقاً عن العلاقة بين وسائل الإعلام من جهة والثقافة من جهة أخرى قد يصحّ أيضاً على العلاقة بين الأخيرة ووسائل التواصل الاجتماعي، فهل يجوز اعتبار هذه

الوسائل مجرد حامل أو ناقل للثقافة فقط؟ أي مجرد وسيط بين المنتج والمتلقي؟

عند الجزم بأن هذه الوسائل مجرد وسيط، أو ناقل للثقافة، كما هي الكتب والصحف ووسائل الإعلام المرئي، نكون قد برأناها من تهمة التقصير ومن المسؤولية عن كل ما ينشر أو يبث عليها، وبالمقابل فإن الانحياز إلى الثقافة بحد ذاتها وبشكل مطلق باعتبارها هي المحتوى، فيما دور وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي هو نقل هذا المحتوى للجمهور، ينطوي على تجاهل أن الثقافة هي مجموعة ثقافات بينها الغث والسمين، المنتصر للجمال والنبل والحق، وبينها المبشر بالعنف والقبح والظلم، لا بل وبالجهل، الذي هو نقيض الثقافة.

هذا ما يدعونا إلى عدم إغفال التحوّلات السلبية في المجتمعات العربية، وبينها مجتمعات الخليج، التي تلقي بظلالها الثقيلة أيضاً على ما يُنشر في بعض المدونات وفي المنتديات الإلكترونية وتطبيقات الهواتف النقالة، حيث نجد بعضها يتحوّل إلى وسيلة لترويج النزعات الطائفية أو التكفيرية والظلامية، وهذا ما أصبح شائعاً في السنوات الأخيرة، ما يجعل من المخاطر ذات الأبعاد الاجتماعية والثقافية والآتية من المجتمع الافتراضي تبدو حقيقية، فنحن إزاء وجه جديد من الثقافات والعوالم لا يعرفها غير المتفاعلين في المجتمعات الافتراضية، له آثاره في مجمل التحوّل الثقافي والاجتماعي. (476)

(472) سعدية مفرح: فهد العسكر: شاعر الكويت في ذكراه الخمسين (مجلة «العربي»، الكويت، نوفمبر 2001).

(473) حسن مدن: بين زمنين أدبيين (جريدة «الخليج»، الشارقة، 2/12/2019).

(474) عبد الرزاق عيد وآخرون: المجتمع الاستهلاكي والبلدان النامية (مجلة النهج، العدد التاسع، دمشق، 1985)، ص 214.

(475) تيري لين كارل: مخاطر الدولة النفطية (ط 1، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دراسات عراقية، بيروت، بغداد، أربيل، 2008)، ص 93.

(476) بسمّة قائد البناء: تويتر والبناء الاجتماعي والثقافي لدى الشباب (ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ت)، ص 132.

المصادر والمراجع

أولاً: موسوعات وتقارير

- الموسوعة العمانية ط 1، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عُمان، 2013.
- التقرير العربي التاسع للتنمية الثقافية: «الثقافة والتكامل الثقافي في دول مجلس التعاون الخليجي» (مؤسسة الفكر العربي، بيروت، 2016).
- الثقافة في البحرين في ثلاثة عقود، إعداد وتحرير: محمد يوسف نجم (وزارة الإعلام، البحرين، 1993).

ثانياً: دوريات وصحف

- أعداد مجلة «الكويت» (دار قرطاس، ط 1، الكويت، 1999).
- أعداد مجلة «صوت البحرين».
- «قضايا وشهادات» - كتاب ثقافي دوري.
- «مدارات فلسفية» - مجلة الجمعية الفلسفية المغربية.
- «الفجر» - مجلة دورية (جبهة التحرير الوطني، البحرين).
- «أبواب» مجلة دورية، بيروت.
- «عالم الفكر» - مجلة دورية، الكويت.
- «جريدة الخليج» (الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة).
- «جريدة أخبار الخليج»، (البحرين).
- «جريدة الأيام»، (البحرين).
- «جريدة الوسط»، (البحرين).
- ثالثاً: مواقع إلكترونية:
- مكتبة قطر الرقمية.

- البوابة التعليمية في عُمان.
- الموقع الإلكتروني لمركز جمال بن حويرب.

ثالثاً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة

- دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، مجموعة مؤلفين (دار الوراق للنشر، بغداد، 2008).
- المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة (كتاب العربي الثالث، 15/7/1984).
- عدد من المؤلفين: المثقفون والتقدم الاجتماعي (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1984).
- أبو حاكمة (أحمد مصطفى)
- تاريخ شبه الجزيرة العربية، ترجمة: محمد أمين عبد الله (دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت).
- أركون (محمد)
- الفكر العربي، ترجمة: الدكتور عادل العوا (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر).
- أرميردينغ (بول)
- أطباء من أجل المملكة – عمل مستشفيات الإرسالية الأمريكية في السعودية، ترجمة: عبد الله بن ناصر السبيعي (دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1425هـ).
- إسماعيل (حسين)
- أخبار البحرين في القرن العشرين (توزيع مكتبة طاهرة، البحرين، 2002).

- **أفاية (محمد نور الدين)**

- الحداثة: توترات الذاتيّ والرمزي (مجلة «دراسات فلسفيّة»، الجمعية الفلسفيّة المغربية، الرباط، المغرب، 97/1998).

- **أقليش (بشرى)**

- الإسلام السياسي ودولة الخلافة (مطبعة أنفو – برانت، فاس، المغرب، د. ت).

- **الأمين (عبد الحسن)**

- قراءة في بيانات بونايرت المصري (مجلة «أبواب»، العدد السادس، دار السّاقى، بيروت، خريف 1995).

- **الأنصاري (محمد جابر)**

- لمحات من تاريخ الخليج العربيّ (الشركة العربيّة للوكالات والتّوزيع وأسرة الأدباء والكتاب، أبريل 1970).
- جريدة «الخليج» الإماراتية، الشارقة، العدد 3/7/2002.

- **أنيكست (أ)**

- تاريخ دراسة الدراما (د. ط، وزارة الثقافة، دمشق، 2000).

- **أولداي (لوي)**

- البريطانيون في الخليج: نظرة عامة (الموقع الإلكتروني لمكتبة قطر الوطنية).

- **باريندر (جيفري)**

- ديانا العالم، ترجمة: عادل المحميد (مخطوط).

• الباكر (عبد الرحمن)

- من البحرين إلى المنفى (منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، 1965).

• البسام (خالد)

- خليج الحكايات، (ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1993).
- البحرين تروي (ط1، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، 2011).
- عبد الله الزائد: الشموع تضيء (وزارة الإعلام في البحرين، 2006).
- تلك الأيام (ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005).
- القوافل: رحلات الإرسالية الأمريكية في مدن الخليج والجزيرة العربية (ط1، مؤسسة الأيام للنشر والتوزيع، البحرين، 1993).
- رجال في جزائر اللؤلؤ (ط1، البحرين، 1991).
- النجدي الطيب (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008).
- صدمة الاحتكاك: حكايات الإرساليات الأميركية في الخليج والجزيرة العربية (ط1، دار الساق، بيروت، 1998).
- شخصيات بحرينية (ط1، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، 2011).
- رجال في اللؤلؤ (ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2007).

• البغدادي (أحمد)

- الشيخ عبد الله السالم: إنساناً ورجل دولة (ط1، دار قرطاس للنشر والتوزيع، الكويت، 1994).
- في مفهوم الثقافة، والثقافة الكويتية (مجلة «عالم الفكر»، العدد 4، أبريل، الكويت، 1996).

- بغوره (الزواوي)

- الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس (دار القصة للنشر، الجزائر، 2003).

- البلادي (علي بن حسين)

- أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين (بيروت، 1994).

- بافقيه (حسين محمد)

- ذاكرة الوراق وحلم المطبعة (ط 1، دار المؤلف، بيروت 2009)

- بلاص (شمعون)

- الأدب العربي والتحديث الفكري (منشورات الجمل، د. م، 1993).

- بلحسن (عمّار)

- أنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر (ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1986).

- بن ضالي (فطنة)

- التحقيق وتاريخ الأدب:

studies/7343 _ ge/culture _ <http://www.globalarabnetwork.com/culture>

182232 _ 25 _ 05 _ 2012 _

- بن نبي (مالك)

- وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين (دار الفكر، 1981).

- **البُناء (بِسْمَة قَائِد)**
- توينتر والبناء الاجتماعي والثقافي لدى الشباب (ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ت).
- **بنسعيد (سعيد)**
- الإيديولوجيا والحداثة (ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987).
- **بونعامة (مئي)**
- التدوين التاريخي في موريتانيا (دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، دولة الإمارات، 2014).
- **التميمي (عبد المالك خلف)**
- الحداثة والتحديث في دول الخليج العربية منذ منتصف القرن العشرين (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، 2018).
- **توما (إميل)**
- تاريخ مسيرة الشعوب العربية الحديث (ج 1، دار الفارابي، بيروت، 1979).
- **ثاني (أحمد راشد)**
- سمات المجتمع الشفاهي: من العزلة إلى الكتابة، في «إشكالية التاريخ الثقافي في مجتمع الإمارات» (مجموعة كُتاب، تقديم: حسن مدن، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2001).
- **الجاسم (عبد العزيز)**

- مجهول البحر ومعلومه (دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2002).
- **الحجري (هلال)**
- عُمان في عيون الرحالة البريطانيين، ترجمة: خالد البلوشي (ط1، الانتشار العربي، بيروت، 2013).
- **الحربي (محمد حسن)**
- تطوّر التعليم في الإمارات (الشارقة، مارس 1988).
- **الحسن (يوسف)**
- قلق القيم: مجتمعات الخليج العربية نموذجًا (ط1، دار التنوير، بيروت، 2014).
- **حسين (طه)**
- في الشعر الجاهلي، (ط1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926).
- الحياة الأدبية في جزيرة العرب، (ط1، مكتب النشر العربي، دمشق، 1935).
- **حسين (عبد الرزاق)**
- التنازع على الشعراء في الخليج والجزيرة، (دار البشير، عمّان، 1985).
- **حسين (عبد العزيز)**
- محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت، (ط2، دار قرطاس للنشر والتوزيع، الكويت، 1994).
- **الحسيني (سليمان)**

- الحملات التنصيرية إلى عُمان والعلاقة المعاصرة بين التّصرائية والإسلام، (ط2، جامعة نزوى، عُمان، 2014).

• الحمداني (طارق نافع) وآخرون

- تاريخ الخليج العربيّ الحديث والمعاصر، (ط1، دار ومكتبة عدنان، بغداد، 2015).
- قطر من التّشوء إلى قيام الدّولة الحديثة، (بيت الورّاق للنشر، بغداد، 2012).
- أخبار الخليج العربيّ التاريخية في مجلتي «لغة العرب» و«العرب» الهندية، (بيت الورّاق للنشر، بيروت، 2010).
- الخليج والجزيرة العربية في مجلة «المقتطف» المصرية، (ط1، بيت الورّاق للنشر، بغداد، 2010).
- الخليج والجزيرة العربية بين القرن السادس عشر والقرن العشرين، (بيت الورّاق للنشر، بغداد، 2011).

• الحمدي (صبري فالح)

- الخليج والجزيرة العربية في المصادر الروسية، (الدار العربية للعلوم «ناشرون»، بيروت، 2013).

• حميدان (أحمد)

- هيئة الاتحاد الوطني، (ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 2004).

• الخابوري (جواد)

- الأدوار العمانية في القارة الهندية، (دار النبلاء، بيروت، 2001).

• خاطر (مبارك)

- ديوان عبد الله الزائد، جمع وتحقيق (ط1، البحرين، 1996).
- الكتابات الأولى الحديثة لمثقفى البحرين، (د. ط، البحرين، 1978).
- المؤسسات الثقافية الأولى في الكويت، (ط1، دار قرطاس، الكويت، 1997).
- نظرات في الحركة الإصلاحية في الخليج في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، (مجلة «الرافد»، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، عدد يناير 1998).
- نابغة البحرين: عبد الله الزايد، (ط2، البحرين، 1988).
- رجل ومولد قرن، (دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1997).
- القاضي الرئيس قاسم بن مهزح، (ط2، البحرين، 1986).
- المنتدى الإسلامي، (ط2، البحرين، 1993)

• خشبة (سامي)

- حوار الثقافات، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002).

• خلف (فاضل)

- دراسات كويتية، (ط1، د. ت. الكويت).

• الخليفة (مي محمد)

- مع شيخ الأدباء في البحرين، (ط1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1993).

• خليفة (عبد الله علي)

- الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005).
- قراءة في تاريخ صحافة البحرين، (جريدة أخبار الخليج، البحرين، عدد 29/9/1983).

• **الخوري (فؤاد إسحق)**

• القبيلة والدولة في البحرين، (ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983).

• **الخيرى (ناصر)**

• قلائد البحرين في تاريخ البحرين، (ط1، مركز البحرين للدراسات الاستراتيجية والدولية والطاقة، البحرين، 2013).

• **درّاج (فيصل)**

• بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية، (ط1، دار الآداب، 1966).

• **درويش (حسين)**

• تاريخ الصحافة في الإمارات، (الموقع الإلكتروني لمركز جمال بن حويرب).

• **درويش (حسين حيدر)**

• مناضل من عُمان: محمد أمين عبد الله، (ط2، 1990، نسخة pdf).

• **الدليمي (لطيفة)**

• صناعة الثقافة العراقية وصانعوها: نظرات ومساءلات في بعض التفاصيل الإشكالية، (جريدة المدى، بغداد، عدد 2/5/2021).

• **دولة (سليم)**

• ما الفلسفة، ما الثقافة؟ (بيرم للنشر، د.ت).

• **دويغر (علي عبد الله)**

- قضايا الثروة والعمل والبيروقراطية، (ط1، دار العودة، بيروت، 2015).

- **الدّين (أحمد)**

- البحرين في مجلة الكويت، (محاضرة أقيمت في «بيت عبد الله الزّائد» بتاريخ 21 ديسمبر/كانون الأول، 2009، غير منشورة).

- **الذواوي (أحمد)**

- أحمد الذواوي يتذكّر، (ط1، منشورات المنبر التّقديمي، البحرين، 2007).

- **الذيب (كمال)**

- مساءلات في الثقافة البحرينية، (ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، هيئة البحرين للثقافة والآثار، البحرين، 2015).

- **راشد (علي محمد)**

- دولة الإمارات العربيّة المتّحدة في مجلة العربي 1960 – 2016، (مركز زايد للدراسات والبحوث، أبو ظبي، الإمارات، 2018).

- **ربيعة (علي)**

- حركة القوميين العرب في البحرين، (ط1، فراديس للنشر والتّوزيع، البحرين، 2019).

- **رضا (محمد جواد)**

- صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي، (ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992).

- **رضي (كريم)**

- عبد الرحمن المعاودة: سيرة التنوير والمسرح والشعر، (نشرة «التقدمي»، العدد 161، البحرين، أبريل 2021).

- **الرميحي (محمد غانم)**

- الخليج العربي وآفاق القرن الحادي والعشرين، (د. ط، كتاب العربي، الكويت، 1997).
- رحالة الغرب هل رأوا أهل الخليج على حقيقتهم، (في كتاب «الخليج العربي وآفاق القرن الحادي والعشرين»، كتاب العربي، مجموعة مؤلفين، الكويت، أكتوبر 1997).
- حركة 1938 الإصلاحية في الكويت والبحرين ودبي، (مجلة «دراسات الخليج والجزيرة العربية»، العدد الرابع، الكويت، 1975).
- البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، (ط1، دار ابن خلدون، بيروت، 1976).
- الخليج ليس نفطاً، (شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، 1983).

- **الرواحي (علي سليمان)**

- ماركس في مسقط، (ط1، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، 2017).
- الحرية: الخيار المنبوذ، (قراءة في تفاعلات جواد الخابوري، بحث غير منشور).

- **الرويس (قاسم بن خلف)**

- ماذا في الكويت؟ (ط1، جداول للنشر والتوزيع والترجمة، بيروت، 2015).

- **الريحاني (أمين)**

- ملوك العرب، (المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1929).

- ريزفان (ي)
- سفن روسية في الخليج العربي 1899 – 1903، (دار التقدّم، موسكو، 1990).
- زايد (أحمد)
- فرضيات دراسة التّغير الاجتماعيّ في مجتمعات الخليج العربيّ، (جامعة قطر، 1991).
- تناقضات الحداثة في مصر، (الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005).
- الزايد (عبد الله)
- افتتاحيات عبد الله الزايد، (ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003).
- زكريا (فؤاد)
- آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975).
- الزيد (خالد سعود)
- خالد الفرج، (ط 1، الكويت، 1996).
- زيقلر (كوتوي)
- أصول التنصير في الخليج العربي، (ط 1، ت: مازن صلاح مطبقاني، جدّة، 1990).
- سالم (سعد)

- كيف رأى أمين الريحاني البحرين، (مجلة «الفجر»، صادرة عن جبهة التحرير الوطني، البحرين، العدد 71، أكتوبر/تشرين أول 1987).

- **سبيلا (محمد)**

- مدارات الحداثة، (ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009).
- الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيجل وهيدجر، (مجلة «مدارات فلسفية»، محور حول الحداثة، 1998).
- الحداثة وما بعد الحداثة، (ط 1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2000).

- **سحاب (فكتور)**

- إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف، (كومبيو نشر والمركز الثقافي العربي، بيروت، 1992).

- **سرحان (مكي محمد سرحان)**

- إبراهيم العريض، (ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1998).

- **السلمان (محمد حميد)**

- قمر السنابس: سيرة رجل اللؤلؤ والنضال الوطني أحمد بن خميس، (ط 1، مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت، 2018).

- **سلوت (ب. ج)**

- عرب الخليج، ترجمة: عائدة خوري، (المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1993).

- **السماوي (أحمد)**

- الاستبداد والحرية في فكر التّهضة، (ط1، دار محمد علي الحامي، تونس، 1998).

- الشايب (جعفر محمد) وآخرون

- خالد الفرّج: الشاعر والوطن، (ط1، منتدى الثلاثاء بالقطيف بالتعاون مع دائرة الملك عبد العزيز، الدمام، 2020).

- الشايجي (هلال)

- جريدة «الأضواء»، (البحرين عدد 20/6/1981).

- الشيباني (مؤيد)

- راشد الخضر، (ط1، مؤسسة سلطان بن علي العويس، دبي، 2018).

- الصبيحي (حسن قايد)

- الكويت 1756 – 1992: إبحار في السياسة والتاريخ، (ط1، 1993).

- الصويان (سعد)

- الشعر النبطي، (دار الساقى، بيروت، 2000).

- الطابور (عبد الله)

- رسائل الرّغيل الأوّل من رّواد اليقظة في الإمارات، (ج1، دائرة الثقافة والإعلام، الشّارقة، 1999).

- الطائي (عبد الله)

- الأدب المعاصر في الخليج العربي، (ط1، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 2016).

- الظهطاوي (رفاعة رافع)

- تخليص الإبريز في تلخيص باريز، تقديم: علي كنعان، (دار السويدية، أبو ظبي، والمؤسسة العربية للنشر، بيروت، 2002).

- ظاهر (مسعود)

- المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة، (معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986).

- العالم (محمود أمين)

- مفاهيم وقضايا إشكالية، (ط1، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989).

- عبد الرحمن (أسامة)

- النفط والقبيلة والعولمة، (ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000).

- عبد الجبار (عبد الله)

- التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية، (جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، 1959).

- عبد الله (عبد الخالق)

- الحركة الثقافية في الإمارات، (المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000).

- عبده (محمد)
- الإسلام والنصرانيّة، (مطبعة المنار، مصر، 1950).
- العتيبي (عبد الله بن بجاد) وآخرون
- الإخوان المسلمون في الخليج، (ط10، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2013).
- العروي (عبدالله)
- مفهوم الدولة، (ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1981).
- العريض (إبراهيم)
- قصائد مختارة للشاعر إبراهيم العريض، تقديم: منصور محمد سرحان، (مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين، الكويت، 2002).
- العريض (عبد الكريم)
- حصاد الفن، (د. ط، د. ت).
- عصفور (جابر)
- هوامش على دفتر التنوير، (ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994).
- العكري (عبد النبي)
- التنظيمات اليسارية في الجزيرة والخليج العربي، (ط1، دار فراديس، البحرين، 2014).

- **العوامي (سيد علي السيد باقر)**
- الحركة الوطنية السعودية 1953 – 1973، (ط 1، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، 2012).
- **عوض (لويس)**
- تاريخ الفكر المصري الحديث، (كتاب الهلال 1966).
- **عويد (عدنان)**
- إشكالية النهضة في الوطن العربي، (دار المدى، 1997).
- عيد (عبد الرزاق) وآخرون
- المجتمع الاستهلاكي والبلدان النامية، (مجلة النهج العدد التاسع، دمشق، 1985).
- **الغذامي (عبد الله)**
- القصيدة والنص المضاد، (ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994).
- حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، (المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت، 2004).
- **غلوم (إبراهيم عبد الله)**
- الثقافة وإنتاج الديمقراطية، (ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002).
- المسافة وإنتاج الوعي النقدي، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2010).

- مسرح إبراهيم العريّض، (ط1، مؤسسة الأيام للصحافة والنشر والتوزيع، البحرين، 1996).

- **فاسيليف (ألكسي)**

- تاريخ العربية السعودية، (دار الفارابي، بيروت، د.ت).

- **فرحات (أحمد)**

- تغذية الشمس: من الشعر الآسيوي، (ترجمة، المجمع الثقافي في أبو ظبي، 1999).

- **الفهد (ياسر)**

- الصحافة الثقافية في الخليج العربي، (ط1، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996).

- **فوّاز (ناديا علي)**

- الدور الحضاري لطبقة تجّار الإمارات، (دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2011).

- **القاسمي (سلطان بن محمد)**

- سرد الذات، (ط5، منشورات القاسمي، الشارقة).

- **القاسمي (نورة محمد)**

- الوجود الهندي في الخليج العربي 1820 – 1947، (ط2، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996).

- **القشعمي (محمّد عبد الرزّاق)**

- سليمان بن صالح الدّخيل صحفياً ومفكراً ومؤرخاً، (ط1، مطبعة مركز الملك فيصل، الرياض، 2000).
- نماذج من صحافة أبناء الجزيرة العربية في الخارج 1908 – 1955، (ط1، مركز حمد الجاسر الثقافي، الرياض، 2009).
- عبد الله الطريقي: مؤسس الأوبك والممهد لسعودة أرامكو، (ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2016).
- أعلام في الظل، (ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2018).
- طه حسين في المملكة العربية السعودية، (ط1، النادي الأدبي، الرياض، 2009).
- بؤادر المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية، (ط2، دار المفردات للنشر والتوزيع، الرياض، 2013).

• كارل (تيري لين)

- مخاطر الدولة النّفطية، ترجمة: عبد الإله النّعيمي، (ط1، دراسات عراقية، بيروت، بغداد، أربيل، 2008).

• كاظم (شكيب)

- هل كان للعرب نثر فني في أيام الجاهلية؟ (القدس العربي 27/4/2021).

• كاظم (نادر)

- الشيخ والتنوير، (ط1، دار سؤال، مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، البحرين، 2021).

• الكندي (عبد الله بن خميس) وآخرون

- رّواد الصّحافة العُمانية، (ط1، رياض الرّيس للكتب والنشر، بيروت، 2002).

- **كوثراني (كوثراني)**
- الفقيه والسلطان، (ط2، دار الطليعة، بيروت، 2001).
- **كيربتشكو (فاليريا) وآخرين**
- بُحوث سوفيتية في الأدب العربي، (دار رادوغا، موسكو، 1986).
- **لييب (الطاهر)**
- سوسيولوجيا الثقافة، (د. ط، دار محمد علي الحامي، تونس).
- **لوتسكي (ف. ب)**
- تاريخ الأقطار العربية الحديث، (دار الفارابي، بيروت، 1980).
- **المحجوبي (علي)**
- النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، (مركز النشر الجامعي، سراس للنشر، تونس، 1999).
- **المحروس (حسين)**
- نسيج العمامة، (ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2018).
- **مدن (حسن)**
- نبطي أو شعبي، (جريدة «الخليج» الإماراتية، الشارقة، عدد 16/11/2018).
- للتنوير في الخليج تراث، (جريدة «الخليج» الإماراتية، الشارقة، عدد 6/4/2016).

- الخليج العربي والمحيط الآسيوي، (في كتاب: الخليج العربي والمحيط الآسيوي: الفرص والتحديات، منتدى التنمية الخليجي، الكويت، 2002).
- الثقافة في الخليج: أسئلة برسم المستقبل، (اتحاد كتّاب وأدباء الإمارات، 2000).
- المحضر الأول لـ «صوت البحرين»، (جريدة الأيام، البحرين، 23/7/2013).

• المدني (عبد الله)

- ناصر الخيري: أديب من البحرين ظلّمه مجتمعه، (جريدة الأيام، البحرين، 28/4/2019).
- العمالة الآسيوية في الخليج: العمالة الهندية نموذجًا، (مؤسسة الأيام للنشر، البحرين، 2004).
- معالم الدور الهندي في الخليج العربي في النصف الأول من القرن العشرين، (ط1، الأيام للنشر، البحرين، 2002).

• مطر (فوزيّة)

- المرأة البحرينيّة خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين: الواقع وإرهاصات التّهوض، في: «المرأة البحرينيّة في القرن العشرين»، (ط1، تأليف سبيكة التّجار وفوزيّة مطر، دار مسعى، البحرين، 2017).
- ظروف تأسيس أوّل مدرسة حكوميّة للبنات في البحرين، (نشرة «التّقدمي»، أبريل/ نيسان 2019).

• المؤدّن (عبد الوهاب)

- أوهام الإسلام السياسي، ترجمة: محمد بنيس والمؤلف، (دار توبقال، 2002).

• النبّهاني (محمد)

- التحفة النبھانية في تاريخ الجزيرة العربية – البحرين، (ط1، دار فراديس، البحرين، 2007).

• النجّار (باقر سلمان)

- سوسولوجيا المجتمع في الخليج العربي، (دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، 1999).
- الأسرة وتحوّلات المجتمع الخليجيّ – قراءة نقدية، (مجلة «دراسات»، دولة الإمارات، العدد التاسع، 1995).
- الحداثة الممتنعة في الخليج العربي، (ط1، دار الساقى، بيروت، 2018).
- الحركات الدينية في الخليج العربي، (ط1، دار الساقى، بيروت، 2007).

• النقيب (خلدون)

- الدولة والمجتمع في الخليج والجزيرة العربية، (ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989).

• هوجارث (ديفيد جورج)

- اختراق الجزيرة العربية، (ط2، ت: صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009).

• واير (دنيس أود واير)

- عباس الموسوي – ألوان البحرين، ترجمة: د. محمد الخزاعي، (البحرين، 2013).

• الوقيان (خليفة)

- الثقافة في الكويت – بواكير واتجاهات، (ط1 2006، الكويت، 2016).

- من الجهود الكويتية المبكرة في الكويت 1682 – 1939، (ورقة قدمت في «ندوة الأدب في الكويت خلال نصف قرن 1955 – 2000» في مهرجان القرين الثقافي الثامن – يناير 2002).
 - **وثّاس (المنصف)**
 - الدولة والمسألة الثقافية، (د. ط، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، د.ت).
 - **ونّوس (سعد الله)**
 - بين الحداثة والتّحديث: قضايا وشهادات، (العدد 2، صيف 1990).
 - **وهيم (طالب محمد)**
 - تاريخ الحجاز السياسي 1916 – 1925، (الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007).
 - **ياسين (بوعلي ياسين)**
 - ينباع الثّقافة ودورها في الصّراع الطّبقّي، (دار الحوار، اللاذقية، 1985).
 - **يوسف (عماد عبد العزيز)**
 - الحجاز في العهد العثماني 1876 – 1918، (ط1، بيت الورّاق للنشر، بغداد، 2011).
- باللغة الإنجليزية

Society and State in the Gulf and Arab Peninsula, (New York, -
London: Routledge, 1990)

Kelly (J. B.) ○

Oxford: Oxford) ,1880 _ Britain and the Persian Gulf, 1795 -
(University Press, 1968

Onley (James) ○

The Arabian Frontier of the British Raj: Merchants, Rulers, and -
the British in the Nineteenth Century Gulf, (Oxford: Oxford
)University Press, 2007

Potter (Lawrence G.) ○

The Persian Gulf in History, ed. (New York: Palgrave -
Macmillan, 2010)

باللغة الروسية

• بريماكوف (أ. إ.)

• الخليج: النفط والاحتكارات، (ط 1، دار «ميسل»، موسكو، 1983).

• فالكوفا (ل. ب)

• المملكة العربية السَّعُودِيَّة: النفط، الإسلام، السياسة، (ط 1، دار «ناؤوكا»، موسكو،
1987).

• فالكوفا (ل. ب)

• المملكة العربية السّعوديّة في العلاقات الدوليّة، (ط 1، دار «ناؤوكا»، موسكو، 1979).

• كوليمازن (أ. أ)

• دول الخليج: الهجرة والبنية الطبقيّة، (ط 1، دار «ناؤوكا»، موسكو، 1990).

صدر للمؤلف

- يوميات التلصص، 2019.
- للأشياء أوانها، 2017.
- الكتابة بحبر أسود، 2015.
- ترميم الذاكرة، 2008.
- لا قمر في بغداد، 2005.
- تنور الكتابة، 2002.
- مزالق عالم يتغير، 2001.
- الثقافة في الخليج.. أسئلة برسم المستقبل، 2000.
- زهرة النيلوفر، 1999.
- خارج السرب، 1999.

للتواصل مع المؤلف

madanbahrain@gmail.com

1. [الغلاف](#)
2. [حادثة ظهرها إلى الجدار](#)
3. [إهداء](#)
4. [مقدمة](#)
5. [مدخل](#)
6. [الفصل الأول](#)
7. [الفصل الثاني](#)
8. [\(137\) طارق نافع الحمداني: تاريخ الخليج لس](#)
9. [الفصل الثالث](#)
10. [الفصل الرابع](#)
11. [خاتمة: خلاصات وتحديات](#)
12. [المصادر والمراجع](#)
13. [صدر للمؤلف](#)